ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW
Rok XX KWIECIEŃ (4) 1968

166

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 271-84
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 501-62
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Wpłaty na konto administracji, Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831
Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu", Kraków, ul. Worcella 6, PKO nr 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wronia 23, PKO nr 1-6-100024

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Nakład 7.000+350+100 egz. Arkuszy druk. 9. Papier druk. sat. kl. V 61×86 65 g. Maszynopis otrzymano 6 marca 1968 roku. Druk ukończono w kwietniu 1968 roku. Zam. nr 115 6 III 1968 r. L-7

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakł. Nr 1, Kraków ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XX Nr 166 (4)
Kwiecień 1968
Kraków

Ks. WIESŁAW GAWLIK

WSPÓŁCZESNA DYNAMIKA WIARY*

29 czerwca 1967, w tysiącdziewięćsetną rocznicę męczeńskiej śmierci Apostołów Piotra i Pawła papież Paweł VI ogłosił i zainaugurował „Rok Wiary". W intencji Ojca św. Rok Wiary ma stanowić odpowiedź Kościoła na dwie sfery faktów:

1 — Sfera zewnętrzna: oddalenie się od wiary, nawet odwracanie się od wiary jako szerzące się zjawisko społeczne;
2 — Sfera wewnętrzno-kościelna: ferment w samym Kościele, dotyczący wiary, teologii, odniesienia do Magisterium Kościoła.

O ile przyczyn oddalenia się od wiary szukamy zasadniczo poza Kościołem a tylko przypadłościowo doszukujemy się i uznajemy naszą własną winę w niedoskonałości naszego przepowiadania i świadectwa, to ferment w poglądach teologów wyrasta z przyczyn bardziej związanych z samym Kościołem.

Ferment ten narasta już od stu kilkudziesięciu lat, a rodzi się ze zderzenia Kościoła z przemianami XIX i XX wieku. Nie można mówić jednoznacznie o przeciwieństwie między burzliwie rodzącą się nową postacią cywilizacji a wiarą: kształtująca się mentalność ma strony dodatnie i ujemne. Człowiek nowej cywilizacji naukowo-technicznej jest nastawiony na rzeczywistość — chodzi tylko o to, by nie była to rzeczywistość jednostronna, by z jej zakresu nie zostały wykluczone sprawy Boga i religii.

W XIX i na początku XX w. nowe sposoby podejścia do rzeczywistości, w tym do wiary i Kościoła, spotykały się z zastrzeżeniami lub represjami ze strony Magisterium Kościoła (przykład: modernizm). W konsekwencji nowe poszukiwania dokonywały się poza Kościołem, a nierzadko przeciw Kościołowi; jeśli zaś w Kościele,

* Konferencja wygłoszona we Wrocławiu w listopadzie 1967 r., w ramach „Tygodnia Wiary" (który omówiliśmy w nrze 165 „Znaku").

to raczej w ukryciu pracowni filozofów i teologów, nieraz czekając długie lata na publikację lub uznanie.

Sobór Watykański II nie rozbudził w Kościele nowego ruchu — ale stał się katalizatorem przyspieszającym i ujawniającym istniejące tendencje. Stał się opatrznościowym wydarzeniem nie tylko przez uchwalone dokumenty, które z założenia były raczej pastoralne — ale przede wszystkim przez „zielone światło" dla śmiałych poszukiwań teologicznych i filozoficznych. Myśliciele jak Chenu, Congar, de Lubac, Küng, Moeller, Rahner, Schillebeeckx, w pierwszej fazie ogłoszenia Soboru zostali wykluczeni przez Kurię Rzymską z grona ewentualnych ekspertów soborowych („Die Stern", lipiec 1966) — ale w efekcie oni stali się filarami soborowych dociekań.

Ferment w Kościele i poza nim budził obawy przed ruchem odśrodkowym, przed rozwaleniem struktur utrwalonych pracą dwóch tysiącleci. Okazało się to jednak zbawiennym „kryzysem wzrostu": jednym z wielu etapów dojrzewania Kościoła, pojmującego coraz bardziej siebie nie tylko i nie tyle jako instytucję, ale jako Lud Boży, wspólnotę ludzi żyjących Chrystusem.

Z tych przemian, z tego fermentu chcemy sobie zdać sprawę, by nie lękać się nowych prądów jak straszaków — nie gloryfikować ich jako otwierających wiek światła po wieku ciemnoty — ale zachować się jak ewangeliczny gospodarz, który wydobywa ze skarbca swego „rzeczy nowe i stare".

Z ogromnego materiału zwróćmy spojrzenie na trzy powiązane ze sobą przemiany: w pojmowaniu wiary, w pojmowaniu teologii i w pojmowaniu Magisterium Kościoła. W każdym wypadku „nowe" jest nowym tylko względnie, dotyczy raczej przesuwania akcentów niż ujęć negujących dotychczasowe poglądy i praktyki.

1. NOWE UJĘCIE WIARY

Typowe dla potrydenckiej teologii wiary było:

1. Położenie nacisku na stronę intelektualną wiary. Wg Soboru Trydenckiego: „Wiara to przyjęcie za prawdę wszystkiego, co Bóg objawił i przyobiecał" (Dz 798), wg Soboru Watykańskiego I: „Bogu objawiającemu jesteśmy zobowiązani okazać całkowite posłuszeństwo rozumu i woli przez wiarę... przez którą wierzymy, że prawdą jest to, co Bóg objawił... a to dla powagi samego Boga" (Dz 1789).

Zwłaszcza w drugim ujęciu jest pojmowanie wiary jako aktu całej osobowości, rozumu i woli — ale akcent pada na stronę intelektualną: uznanie twierdzeń.

2. Traktowanie wszystkich twierdzeń nauki Kościoła na jednej płaszczyźnie: ortodoksyjny katolik przyjmuje całą naukę Kościoła — negacja choć jednej tezy pociąga odrzucenie autorytetu Kościoła, a więc wyłączenie się poza wspólnotę wiernych, tzn. ekskomunikę (logiczne prawo de Morgana: negacja koniunkcji równa się alternatywie negacji).

Jeśli dodamy do tego skłonność do włączania do depozytu wiary nie tylko uroczystych dogmatów, ale i tez katechizmu, encyklik i innych wypowiedzi papieskich... — to postawa ta mogła budzić u wielu przynajmniej zakłopotanie, jeśli nie wyraźny sprzeciw.

Sobór Watykański II wraca do koncepcji św. Pawła: wiara to postawa człowieka, który otrzymuje od Boga przez Jezusa Chrystusa łaskę usprawiedliwienia.

Konstytucja o Objawieniu nakazuje okazać Bogu objawiającemu posłuszeństwo wiary, „przez które człowiek z wolnej woli siebie całego powierza Bogu, okazując pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego" (nr 5). W *Deklaracji o wolności religijnej* „akt wiary ma charakter dobrowolny, gdyż człowiek, odkupiony przez Chrystusa Zbawiciela i powołany przez Jezusa Chrystusa do przybranego synostwa, może siebie oddać objawiającemu się Bogu tylko wtedy, jeśli pociągany przez Ojca okazuje Bogu rozumne i wolne posłuszeństwo wiary" (nr 10).

Czyli wiara to integralna odpowiedź człowieka Bogu.

Do integralnej odpowiedzi należą jako elementy:

A. przyjęcie posłannictwa Chrystusowego: Ewangelii,

B. oddanie się Bogu,

C. czynny wyraz przyjęcia Ewangelii, poddania łasce i odpowiedzi Bogu.

A. Przyjęcie posłannictwa głoszonego przez Chrystusa jest elementem pierwszym chronologicznie i logicznie, bo od jego prawdy lub błędu zależy sens lub bezsens całej postawy życiowej oddania się Bogu.

Rdzeniem problemu jest tu:

1. OSOBA CHRYSTUSA: „Co wam się zda o Chrystusie?" — „A wy za kogo mnie uważacie?"
2. ŚMIERĆ KRZYŻOWA CHRYSTUSA — jako pełnia dzieła odkupienia,
3. ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA — jako realny znak Jego mocy, Jego boskości.

Twierdzenia doktrynalne o Osobie i dziele Chrystusa musimy uznać za prawdę — ale poprzez te twierdzenia sięgamy do samej realności zbawienia przez Chrystusa: wierzę w Jezusa Chrystusa... Jak pisze Juan Alfaro w „Concilium" (nr 21, s. 51): „Chrześcijań-

stwo nie jest przede wszystkim ani w ostatecznym rachunku doktryną: jest samą Osobą Syna Bożego, który stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał dla naszego zbawienia".

Stąd płyną konsekwencje:

1. Akt wiary nie jest aktem samego rozumu, ale całego człowieka zaangażowanego życiowo.

2. Wiara posiada strukturę hierarchiczną: są prawdy centralne i peryferyjne: w centrum stoi Chrystus i Jego dzieło, w tym dziele Kościół jako społeczność i sposób wszczepienia w Chrystusa. Trudności, wątpliwości, nawet odrzucenie twierdzeń peryferyjnych, od strony psychologicznej nie musi oznaczać buntu przeciw Kościołowi i Chrystusowi (np. Lutosławski i reinkarnacja).

3. Nieraz odczuwana jest silnie nieadekwatność słów orzekanych o Bogu. Nie jest to intuicja nowa: z niej wywodzi się cała teologia negatywna począwszy od Filona z Aleksandrii, Plotyna i Pseudo-Dionizego. Ale o ile średniowiecze przezwyciężyło czystą negację najpierw przez symboliczność a potem przez analogię, to dziś u wielu powraca obsesyjna myśl o konieczności rezygnacji z najbardziej podstawowych pojęć religijnych aż do pojęcia Boga, religii, Chrystusa jako Słowa Bożego. Stąd hasła „religii bez Boga", „chrześcijaństwa bez Chrystusa", „świeckiego chrześcijaństwa". Na naszym terenie przykładem jest przekład książki anglikańskiego biskupa Robinsona *Uczciwie wobec Boga*.

W tych hasłach mamy zdrową myśl: o konieczności ustawicznego kwestionowania naszych pojęć i wyobrażeń odnoszących się do Boga jako nieadekwatnych — ale mamy też przesadę: bo jeśli odrzucimy wszystkie pojęcia, to nie będziemy mogli wyrazić rzeczywistości — i pozostanie tylko płaszczyzna czysto ludzka, która bez świadomego odniesienia do Boga jest niepełna.

4. Dzisiejsza teologia akcentuje silnie współmierność między Objawieniem Chrystusowym a dążeniami ludzkimi. Rahner (*O możliwości wiary dzisiaj*, s. 21 i 25) wskazuje, że człowiek doznaje w swoim doświadczeniu zetknięcia z własną nędzą i z tajemnicą Bytu. Czuje, że jego egzystencja jest wrośnięta w otchłań tajemnicy. Chrześcijaństwo „mówi właściwie coś bardzo prostego: że to, co nieskończone, niepojęte, niewymowne, to, co nazywamy Bogiem, udziela się duchowi człowieka... że pełnia absolutna stała się jako taka i bez odjęcia niczego wewnętrzną glorią stworzenia i stworzenie ma ją tylko — przyjąć". *Gaudium et spes* ujmuje tę myśl: „Bóg przez Objawienie w Chrystusie udziela najpełniejszej odpowiedzi na pytania człowieka o znaczenie jego życia, działalności i śmierci. Każdy, kto podąża za Chrystusem, doskonałym Człowiekiem, sam staje się pełniej człowiekiem" (nr 41).

B. Oddanie się Bogu jako odpowiedź na dar Boży.

To akt centralny wiary. Bóg przychodzi do nas z darem swej miłości, zwiastowanym przez Chrystusa. Ten dar domaga się pełnego wzajemnego oddania, powierzenia Bogu. „To powierzenie całkowite i bezwarunkowe Bogu stanowi sam rdzeń wiary. To nie tyle akt, ale postawa osobista, fundamentalna, integralna, która nadaje egzystencji definitywny kierunek" (Alfaro, a. c., s. 53).

Z wewnętrznej postawy oddania się Bogu wyrasta życie jako czynny wyraz tego oddania.

C. Czynny wyraz odpowiedzi Bogu.

Ten czynny wyraz polega na życiu liczącym się z Bogiem, życiu będącym realizacją nawiązanego wzajemnego stosunku. W języku ewangelicznym nazwane jest to „świadectwem" — *martyrion:* nasze życie, a w potrzebie śmierć, świadczy, że wiara jest postawą całej osobowości, a nie tylko zewnętrzną deklaracją.

Formy życia z wiary są zależne od stopnia uświadomienia sobie Bożego wezwania. Chrystus ofiarował się za wszystkich ludzi, łaska Boża kieruje wezwanie i moc do wszystkich. Stopień formalnego uświadomienia jest różny — każdy odpowiada na wezwanie Boże według swojej świadomości. Wielkim aktem Soboru Watykańskiego II było podkreślenie, że ani niezawiniona nieznajomość Objawienia Chrystusowego ani nawet niezawiniony brak wyraźnego poznania Boga nie oznaczają wykluczenia od łaski Bożej. „Cokolwiek bowiem znajduje się w nich (niewierzących bez własnej winy) z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadł życie" (*Lumen gentium*, nr 16).

Odpowiedź tych ludzi będzie niepełna, ich postawę można nazwać „wiarą embrionalną", ale to jest ze strony człowieka rzeczywista odpowiedź na wezwanie Boże dosłyszane w sumieniu. Czy człowiek zdaje sobie sprawę czy nie, sens definitywny jego egzystencji zostaje przesądzony według oddania się Bogu lub odmowy.

2. NOWE UJĘCIE TEOLOGII

Wiara przyjmuje dar Boży w jego realności i treści. Jest to postawa przede wszystkim życiowa, praktyczna, a uznanie rozumowe o tyle, o ile *actus humanus* zakłada poznanie.

Ta treść doktrynalna, przyjmowana przez prosty umysł po pro-

stu aktem: „wierzę w Jezusa Chrystusa" — zostaje analizowana i interpretowana racjonalnie: to teologia.

Teologia „zmierza do dociekliwej determinacji tego, co Objawione, oraz do możliwie wszechstronnej eksplikacji tego, co objawione" (Kamiński: *Aparatura pojęciowa teologii a filozofia*, „Znak" nr 157, 8/1967, s. 889). Specyfiką teologii katolickiej jest nadto kontrola Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Teologia katolicka rozwijała się w dwóch aspektach:

1. jako teologia pozytywna, która bada, gdzie Objawienie występuje, co jest treścią Objawienia, w jaki sposób prawdy teologiczne zawierają się w Objawieniu i jak są podawane przez Kościół;
2. jako teologia spekulatywna, opracowująca pojęciowo i dowodowo-systematycznie wypowiedzi Objawienia — czyli tworząca z nich zwarty system.

Ten drugi aspekt włączał w zakres rozważań teologicznych aparaturę filozoficzną, a to sprawia, że teologia spekulatywna „nosi nieuniknione znamię czasowe, zwłaszcza różnych wizji filozoficznych" (Kamiński, a. c., s. 890).

Przewaga teologii spekulatywnej w średniowieczu i epoce potrydenckiej prowadziła do wysokiego stopnia uteoretycznienia teologii, a także do anachroniczności. Stąd w XIX w. powstały usiłowania zmierzające do przywrócenia zachwianej równowagi.

Najpierw wysunięto hasło „powrotu do źródeł", tj. do Pisma św. i Ojców Kościoła. Skierowano się do egzegezy biblijnej i patrologii.

Drugim hasłem było „myślenie konkretne" (Newman: *real apprehension*, Groot: *Wirklichkeitsdenken*). Newman wskazywał, że wiara traktuje o konkretach, teologia zaś mówi o sprawach objawionych jako o pojęciach abstrakcyjnych, co może prowadzić w krańcowych przypadkach nawet do oderwania teologii od wiary (literacka analiza u Bernanosa: *Zakłamanie).*

To myślenie konkretne jest bardziej intuicyjne niż racjonalno-dedukcyjne, jest bezpośrednie i totalne: w poznaniu bierze udział nie abstrakcyjny intelekt, ale cały człowiek.

Z myśleniem konkretnym wiążą się dalsze hasła: „odzachodnienie teologii" i: „nawiązanie kontaktu z myślą dzisiejszą". Teologia tradycyjna adaptowała język filozofii greckiej, który jest odczuwany dziś jako niewspółmierny zarówno z językiem biblijnym jak i z językiem człowieka współczesnego. Trzeba szukać innego języka, a można go znaleźć w konfrontacji konkretnych faktów biblijnych z mentalnością człowieka dzisiejszego i to nie tylko człowieka europejskiej kultury.

Kontakt z dzisiejszą myślą dotyczy nie tylko myśli filozoficznej i naukowej, ale także dociekań teologicznych pozakatolickich i pozachrześcijańskich (przede wszystkim biblijnych).

Te hasła były wysuwane zrazu nieśmiało, spotykały się z zastrzeżeniami i podejrzeniami. Dopiero po ostatniej wojnie poczęły się konkretyzować jako tzw. „nowa teologia". Jej bujny rozwój przypada na lata okołosoborowe, choć do dziś nie jest ona i nie chce być systemem, ani też nie jest jasne oficjalne stanowisko Kościoła wobec niej.

Nowa teologia nie jest najpierw systemem ani szkołą teologiczną: to przede wszystkim próba nowego sposobu, nowego stylu myślenia teologicznego. To próba realizacji haseł: powrotu do źródeł, myślenia konkretnego, odzachodnienia teologii i kontaktu z myślą dzisiejszą.

Ks. Jan Popiel (*Teologia empiryczna?* — „Tygodnik Powszechny", 17. 9. 67) chcąc uwypuklić dążności „nowej teologii" przeciwstawia ją w pewien sposób „starej", zdając sobie sprawę, że to symplifikuje sprawę: „Stara teologia" jest raczej spekulatywna, wyciągająca z danych Objawienia wnioski przy pomocy metody filozoficznej. Nowa jest pozytywna, dąży do stwierdzenia danych Objawienia. Metoda starej jest racjonalna, nowej empiryczna (w sensie nawiązywania bezpośredniego do źródeł Objawienia). Stara posługuje się przede wszystkim definicją — nowa — opisem. Stąd w pierwszej dominuje pojęcie, w drugiej natomiast ogląd, wizja, symbol. Stara teologia ma dążności racjonalistyczne, jest przede wszystkim teologią orzekającą, określającą Boga i nadprzyrodzone prawdy wiary. Nowa podkreśla nieadekwatność pojęć w dziedzinie teologii, jest raczej teologią negującą. Stara ma charakter bardziej teoretyczny, nowa — egzystencjalno-praktyczny. Pierwsza stworzyła zwarty system prawd, druga natomiast nie ma ambicji systematycznych, jest asystematyczna".

Spokojnemu przedstawieniu tendencji nowej teologii przez ks. Jana Popiela przeciwstawia się gwałtowny atak na tę teologię przez ks. Eugeniusza Dąbrowskiego w tym samym numerze „Tygodnika Powszechnego", dochodzący do postawienia niemal znaku równości między „nową teologią" a modernizmem. Analogie są dostrzeżone w tym, że: 1° modernizm i nowa teologia usiłują zastąpić tradycyjną teologię inną, zgodną — ich zdaniem — z duchem czasu i postępem nauki: 2° — jedni i drudzy stoją pod wpływem egzegezy protestanckiej: 3° — jedni i drudzy uznają niewystarczalność tomizmu i odwołują się do filozofii współczesnej.

„Zapewne, że inna jest tematyka drugiej połowy XX w. aniżeli ta, która stanowiła osnowę modernizmu. Ale cele są identyczne i inspiracje z tych samych płyną źródeł".

Ks. E. Dąbrowski nie jest w tym ataku odosobniony. Głośny list kard. Ottavianiego do biskupów, ogłoszony 5. 10. 1966 w AAS a przedtem przesłany poufnie biskupom, był silnym atakiem *implicite* na tendencje nowej teologii. Ks. Klawek, omawiając w bardzo wyważony sposób 10 punktów tego listu (*Niebezpieczeństwo neomodernizmu*? — „Znak", nr 155, 5/1967, s. 698—706) stwierdza, że *veritas est in medio:* że autorzy szukający nowych dróg muszą odbiegać od teologii szkolnej, podręcznikowej. W poszukiwaniach nieraz posuwają się do ryzykownych hipotez, nieraz głoszą sentencje zbyt śmiałe. — Ale tak było zawsze. Św. Tomasz z Akwinu też był nowatorem w swojej epoce, a sprzeciw wobec jego ujęć posuwał się aż do potępienia szeregu jego tez (wg Mandonneta ok. 20) przez bpa Tempier w Paryżu i abpa Kilwardby w Canterbury (1277). Nie zapominajmy o sporze dokoła Niepokalanego Poczęcia, sporze, w którym przeciw Niepokalanemu Poczęciu opowiadali się św. Anzelm, św. Bernard, Aleksander z Hales, św. Bonawentura, św. Albert W., św. Tomasz, Henryk z Gandawy.

Synod Biskupów omawiał zagadnienia doktrynalne na tle „przedłożenia" (*positio*) kard. Browne'a, opartego na odpowiedziach konferencyj episkopatu na 10 punktów kard. Ottavianiego. Dyskusja była bardzo znamienna: przeważająca większość uczestników Synodu poddała tę relację zdecydowanej krytyce tak silnej, że sam przebieg dyskusji wystarczył, by dokument odrzucić bez formalnego głosowania — a specjalnie powołana 12-osobowa Komisja Synodu przygotowała raport, który zawiera pochwałę pracy teologów i wyraża zaufanie Synodu dla ich pracy, akceptuje potrzebę wolności, przypominając zarazem, że teologowie powinni z uwagą rozróżniać w swojej pracy pomiędzy doktryną a hipotezami. Należy wreszcie dbać o harmonizację dawnej tradycji z postępującym zrozumieniem wiary.

To w tej chwili ostatni wyraz stosunku Kościoła do nowej teologii. Kościół zostawia teologom wiele swobody i zachęca do poszukiwań i dociekań. Teologia, jak każda nauka, ma rdzeń, pień twierdzeń pewnych i szeroki wachlarz teorii i hipotez, polemizujących z sobą, ale łączących się w służbie prawdzie — w tym wypadku Temu, który jest „Prawdą, Drogą i Żywotem".

Te poszukiwania teologów są tylko przygotowaniem do teologii: dopiero aprobata Kościoła włącza poglądy teologów do skarbca teologii katolickiej. Kościół podchodzi do tego zadania z maksymalną rozwagą ludzką (nieraz aż rażącą przez powolność i hiperostroż-

ność) — a nadto wierzymy w opiekę Ducha św. strzegącego Kościół od błędów w istotnych sprawach.

Tu przechodzimy do ostatniej części naszych rozważań:

3. NOWE UJĘCIE MAGISTERIUM KOŚCIOŁA

Sobór i Synod Biskupów były w ogromnym stopniu samorefleksją Kościoła nad treścią swojej nauki i nad własnymi uprawnieniami. Ta samorefleksja nie jest zakończona. Według relacji „Tygodnika Powszechnego" (z 15. 10. 67) Ojcowie Synodu wyrazili pogląd, że „należy ściśle określić, jak daleko sięga nieomylność papieża, jaka jest powaga orzeczeń Soboru, kongregacji rzymskich, jakie twierdzenia są dogmatami, a jakie tylko opiniami czy też nauką ogólną Kościoła, mogącą ulegać pewnym zmianom." Życzenie takie jest psychologicznie zrozumiałe, ale zadośćuczynić mu będzie bardzo trudno, bo: 1. Magisterium Kościoła w jakiejś mierze poddane jest zmianie, 2. linia demarkacyjna między nauczaniem nieomylnym i nie-nieomylnym Kościoła nie jest ostra.

Rozwińmy te myśli.

Teologia po Soborze Trydenckim, a jeszcze bardziej po Soborze Watykańskim I miała silne tendencje statyczne i maksymalistyczne.

S t a t y c z n e — polegały na sądzie, że raz przyjęta teza teologiczna rozwiązuje problem raz na zawsze, na podobieństwo dowiedzionych twierdzeń matematycznych.

T e n d e n c j e m a k s y m a l i s t y c z n e — „choć Sobór Watykański I ograniczył nieomylność papieską do deklaracji *ex cathedra,* pewne prądy teologiczne próbowały przypisać nieomylność zwyczajnemu nauczaniu papieży. Ci sami teologowie rozszerzali przedmiot nieomylności Kościoła, rozpościerając zakres *connexa cum revelatis* na wszystkie konkluzje teologiczne i na filozofię moralną i polityczną. Rozumując w ten sposób ci autorzy mogli pretendować do tego, by dokument jak *Syllabus* z 1864 uważać za deklarację nieomylną doktryny katolickiej. W niektórych podręcznikach teologii Magisterium kościelne stawało się niemal mitem w tym sensie, że wszystkie słowa papieża były traktowane jak gdyby były nieomylne" (Gregory Baum, *Le Magistère dans une Eglise en évolution.* „Concilium" 1967 nr 21 s. 64). Przykład teoretyczny tendencji maksymalistycznych: problem, czy konkluzje dogmatyczne mogą być uznane za dogmaty. Też: gdy w 1847 Newman opublikował *Szkic o rozwoju doktryny chrześcijańskiej,* dzieło przygotowane przez niego jako anglikanina, a wykazujące, że tylko w Kościele katolickim rozwój doktryny dokonywał się

prawidłowo, — to św. Officium chciało dzieło umieścić na indeksie, tak szokująca wydawała się sama idea „rozwoju doktryny". Przykład praktyczny: problem mocy wiążącej encyklik papieskich, orzeczeń Kongregacji i Komisji papieskich.

Dziś metodologia nauk wykazuje, że tylko nauki formalne (typu matematyczno-logicznego) dochodzą do wyników nie podlegających zmianom, ale to dlatego, że dotyczą one tylko idei a nie bytu realnego. Nauki realne są zawsze tylko nieadekwatnymi ujęciami rzeczywistości, doskonalącymi się w czasie, a więc dynamicznymi historycznie.

Czy i w jakim sensie można powiedzieć, że nauczanie Kościoła dopuszcza zmiany?

Gregory Baum w w/cyt. artykule w „Concilium" analizę rozpoczyna od wyróżnienia 3 dziedzin nauczania Kościoła:

a — Objawienie Boże i to, co się z nim wiąże (*revelata et cum revelatis connexa*),

b — Wartości naturalne życia ludzkiego (porządku indywidualnego i społecznego),

c — Poszukiwania egzegetyczne i teologiczne.

Zmienność w ostatniej dziedzinie jest oczywista; stanowisko oficjalne Kościoła w tych sprawach jest względne wobec aktualnego stanu wiedzy (przykłady: 1 — niektóre decyzje Komisji Biblijnej z pocz. XX w., 2 — poglądy encyklik społecznych na własność prywatną — od *Rerum Novarum* do *Populorum progressio*).

Również nikt poważny nie neguje dziś ewolucji w dziedzinie poznania wartości naturalnych, czyli przede wszystkim etyki. Poznanie jej praw jest zależne od naturalnego poznania natury świata i człowieka. Przykłady: 1. Sprawa moralności procentów. 2. Wolność religijna. *Syllabus* Piusa IX (1864) odrzuca jako zgubną tezę 15: „Każdy człowiek ma wolność obrania i wyznawania religii, którą w świetle rozumu uzna za prawdziwą". Niemal co do dnia 101 lat później (8. 12. 1864 — 7. 12. 1965) Sobór w *Deklaracji o wolności religijnej* oświadcza, że „prawo do wolności religijnej jest rzeczywiście zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej", należy do jej nienaruszalnych praw i winno być szanowane przez wszystkie instytucje i społeczności (nr 2). 3. Dyskusja o świadomym rodzicielstwie — przesunęła się z rozważań prawno-kazuistycznych na problem natury małżeństwa i obcowania małżeńskiego.

Sprawą najtrudniejszą jest dziedzina samego Objawienia Bożego, do której w pierwszym rzędzie odnosi się urząd nauczycielski Kościoła. Fakty historyczne świadczą, że i na tym terenie zachodziły zmiany stanowiska najwyższych autorytetów Magisterium Kościoła. Przykład typowy: teza *extra Ecclesiam nulla salus*. Sobór Florencki głosi: „Święty Kościół Rzymski wierzy mocno, głosi i wy-

znaje, że nikt poza Kościołem katolickim, nie tylko poganie ale i żydzi, heretycy i schizmatycy, nie mogą mieć udziału w życiu wiecznym, ale pójdą w ogień wieczny, który jest zgotowany diabłu i aniołom jego, chyba że przed końcem życia wstąpią do Kościoła... Nikt, jakiekolwiek czyniłby jałmużny, choćby nawet dla imienia Chrystusa przelał krew, nie może być zbawiony, jeśli nie będzie trwał w łonie i jedności Kościoła katolickiego" (Dz 714).

Sobór Watykański II potwierdza konieczność Kościoła, tak że „nie mogliby być zbawieni ludzie, którzy wiedząc, że Kościół założony został przez Boga za pośrednictwem Chrystusa jako konieczny, mimo to nie chcieliby bądź przystąpić do niego, bądź też w nim wytrwać" (*Lumen gentium*, nr 14) — ale rozróżnia wiele stopni związania z Kościołem aż do udziału w Kościele „wszystkich ludzi dobrej woli", nawet tych, „którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga" (L. G. 16): „winniśmy być przeświadczeni, że Duch św. wszystkim daje możność, by w wiadomy Bogu sposób przyłączyli się do tajemnicy paschalnej" (*Gaudium et spes*, nr 22).

Rozwój doktrynalny w Kościele jest faktem — teologia dzisiejsza usiłuje ustalić, jak ten rozwój pogodzić z cechami bezbłędności i nieomylności Magisterium Kościoła. Baum rozróżnia w tym celu dwa sposoby przejawiania się Magisterium: jako Magisterium ciągłe (*magistère continu*) i Magisterium interwencyjne (*magistère intermittent*).

A. Magisterium ciągłe — to Chrystus, który naucza w Kościele i kontynuuje Objawienie Boże. Udział w proroczej funkcji Chrystusa ma cały „święty Lud Boży, szerząc żywe o Nim świadectwo przede wszystkim przez życie wiary i miłości i składając Bogu ofiarę chwały... Ogół wiernych nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją własność ujawnia poprzez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów" (*Lumen gentium*, nr 12).

Więc w tej żywej tradycji Ewangelii w Kościele przejawia się pierwsze i najbardziej charakterystyczne zastosowanie nieomylności urzędu nauczycielskiego Kościoła. W tej żywej tradycji Jezus naucza przede wszystkim przez liturgię w jej dwojakich przejawach: celebrowaniu Słowa Bożego i celebrowaniu Sakramentów — a także przez przygotowanie do liturgii, tj. szczególnie przez katechezę chrześcijańską. Jezus Chrystus jest podmiotem tego nauczania i zarazem treścią — jako Osoba, nie jako formuły słowne.

B. Magisterium interwencyjne. — Dobra Nowina Ewangeliczna, dotycząca Chrystusa, była formułowana w twierdze-

niach. Potrzeba tych sformułowań rosła z czasem w miarę sporów między chrześcijanami o zrozumienie Ewangelii. Sobory, papieże, synody i biskupi uważali za potrzebne ujmować pewne punkty doktryny chrześcijańskiej.

Magisterium interwencyjne to ujęcia dokumentów wydawanych przez autorytety Urzędu Nauczycielskiego, dotyczące doktryny chrześcijańskiej. Obejmuje ono nauczanie nieomylne i nie-nieomylne.

Nauczanie nieomylne — to dogmaty, twierdzenia ogłoszone przez Kościół jako objawione przez Boga; konsekwencją tego jest, że żaden przyszły rozwój doktrynalny nie może zaprzeczyć rzeczywistości wyrażonej w tych twierdzeniach dogmatycznych.

Dogmaty mogą być ogłoszone przez nauczanie uroczyste (Sobór z papieżem na czele, papież jako najwyższy Nauczyciel Kościoła — *ex cathedra*), lub przez „nauczanie powszechne, zwyczajne" — to pojęcie jest mniej sprecyzowane: określa się je zwykle jako nauczanie biskupów katolickich i ich Kościołów w całym świecie. Ale według Bauma to rozumienie jest zbyt szerokie. Skoro każdy biskup z osobna jest poddany błędom, to nie jest przekonywująca sugestia, że prosta suma arytmetyczna biskupów mogłaby się cieszyć przywilejem nieomylności. Musi wkroczyć coś między oddzielne nauczanie biskupów, a Magisterium powszechne. Baum widzi słuszne racje za poglądem, że tym pośrednikiem jest kolegialność biskupów, tzn. rozważania, dyskusje, polemiki i ostateczna zgoda między biskupami.

Gdzie jest linia demarkacyjna między nauczaniem nieomylnym a nie-nieomylnym? Magisterium Kościoła jest zgodne w głoszeniu Objawienia (przedmiot pierwszorzędny) i tego, co z Objawieniem jest koniecznie związane (przedmiot drugorzędny). Ale jakie twierdzenia są absolutnie konieczne do zachowania Ewangelii?

Otóż wydaje się, że sam Kościół w aktualnym momencie historii nie może raz na zawsze określić granic nieomylności. Raczej samo życie Kościoła, refleksja w jego łonie i potrzeby pastoralne, prowadzą do coraz lepszego uświadomienia i treści i zakresu nieomylnej doktryny.

Ten rozwój doktrynalny w Kościele przez samorefleksję jest nie tylko pogłębianiem, przechodzeniem od zdobytej prawdy do prawdy głębszej — jest także w realnym znaczeniu ustawicznym „nawracaniem się" (*conversio*), więc jakby przechodzeniem od ślepoty do wizji. Kościół ustawicznie dochodzi do uznania ze skruchą, że dotąd nie dostrzegał pewnych problemów i ich aspektów, że Kościół nieraz nie słuchał, gdy Bóg przemawiał w Kościele, a nawet poza Kościołem.

Takie przyznanie nie jest łatwe — stąd bardzo żywe debaty i polemiki na ostatnim Soborze. Z jednej strony działały siły, kładące słuszny nacisk na niezmienność doktryny Kościoła: „Jezus Chrystus ten sam wczoraj, dziś i na wieki" — „Ale czy charakter definitywny Objawienia i Magisterium nieomylnego implikuje też niezmienność dogmatu jako pojęciowego wyrazu tajemnicy?" (Baum, a. c., s. 73). Siły tzw. postępowe badają, czy Kościół może się znaleźć w takiej sytuacji, że trzeba będzie zmienić sformułowanie słowne doktryny, by głosić w sposób nieomylny jej głęboki sens.

Spory między takimi przeciwstawnymi biegunami istniały w Kościele zawsze, były też długotrwałe. To prowadziło wielokrotnie do opóźnień w uznaniu słusznych tendencji. Jak pisze Rahner (*O możliwości wiary dzisiaj*, s. 32): „(Kościół) nieraz już krzywdził za pośrednictwem swych urzędowych rzeczników świętych, myślicieli, ludzi, którzy stawiali bolesne pytania, własnych teologów, pragnących tylko służyć mu bezinteresownie. Często dławił własną opinię publiczną, choć wg Piusa XII jest ona nieodzowna dla jego dobra, często słuszne tradycje dobrego, wyważonego wykładu identyfikowane bywały z jałową przeciętnością miernej teologii i miernej filozofii... Często nie rozpoznawał swego własnego ducha, gdy duch ten — jak to mu jest właściwe — tchnął, kędy chciał, nieraz wąskimi uliczkami historii świata, a nie tylko przez budowle kościelne... Bardzo często, według wszelkich ludzkich miar, zdarzało się Kościołowi przeoczać momenty kluczowe dla jego zadania lub dostrzegać je dopiero wówczas, gdy chwila-wezwanie, *kairos*, już przeminęła."

W dawniejszych epokach cywilizacji statycznej opóźnienia takie były mniej brzemienne w skutki — dziś cywilizacja przekształca się w tak szybkim tempie, że opóźnienie nie o stulecie ale o dziesięciolecie może pociągnąć za sobą utratę wspólnego języka z ludźmi naszej epoki. Stąd wysiłki ostatnich Papieży, Soboru, Synodu, nowej teologii, zmierzające poprzez ryzyko błędu, poprzez mozolne dociekania i odważny dialog do dawania świadectwa Chrystusowi, Jego wiecznej prawdzie, ale, jak On sam to czynił, w sposób dostosowany do potrzeb współczesnych ludzi.

Ks. Wiesław Gawlik

JÓZEF TISCHNER

PROLEGOMENA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ FILOZOFII ŚMIERCI

G. M. — za Twoją walkę o życie ludzi.

Często mówi się o filozofii czynu, ale rzadziej mówi się o czynie jako wyrazie filozofii. Tymczasem nie ma w tym żadnej wewnętrznej sprzeczności, by filozofię wyrażać nie tylko poprzez logicznie uporządkowane zespoły słów, lecz także poprzez logicznie uporządkowane czyny. Może się zatem zdarzyć taka sytuacja, w której filozof świadomy ścisłego zespolenia własnego życia z własną filozofią, w pewnym momencie przestaje rozprawiać na temat wybranego zagadnienia, a decyduje się po prostu działać według logiki własnej filozofii. My zaś chcąc wniknąć w jej tajemnice, musimy z równą uwagą pochylić się nad słowem, jak i nad życiem filozofa.

Ścisła korelacja między myślą a czynem filozofa nie zawsze jest, rzecz jasna, możliwa. Niemniej w przypadku, który nas za chwilę będzie interesował, możemy tę korelację założyć bez żadnych zastrzeżeń. Mamy bowiem na myśli Jezusa i jego „filozofię" śmierci. Natrafiamy tutaj na dwa momenty usprawiedliwiające zajęcie takiej właśnie a nie innej postawy badawczej: logicznie uporządkowany czyn umierania i niemal zupełne milczenie na temat jego znaczenia czy sensu. Może jednak zaskakujące wydaje się Czytelnikowi to, że mówię o filozofii właśnie w przypadku Jezusa, którego trudno przecież zaliczyć do grona filozofów. Nie sądzę jednak, aby pojęcie to było tutaj bezpodstawne a tym bardziej krzywdzące. Każdy człowiek ma jakąś ogólną koncepcję rzeczywistości i własnej sytuacji w tej rzeczywistości, miał ją zatem także Jezus. Gdy potraktujemy ją w oderwaniu od uzasadnień, na których subiektywnie spoczywała, i w oderwaniu od praktycznych wskazań, jakie wysuwała w kierunku innych ludzi, znikną wszelkie rzeczowe powody traktowania jej jako afilozoficznej. Wtedy też natrafimy na takie jej rozdziały, których wyrazem będzie w pierwszym rzędzie czyn Jezusa, a słowo tylko drugorzędnie. Dotyczy to właśnie koncepcji śmierci. Powiedział A. Camus:

„Jezus przyszedł, aby rozwiązać dwa podstawowe problemy człowieka — zła i śmierci"[1]. Rozwiązanie problemu śmierci miało się między innymi dopełnić przez akt śmierci przyjętej dobrowolnie. Ale akt taki nie byłby możliwy, gdyby Jezus nie dysponował jakąś mniej lub bardziej jednoznaczną koncepcją śmierci w ogóle a koncepcją własnej śmierci w szczególności, która mogłaby usprawiedliwić podjęty wybór. W niniejszym eseju podejmuję próbę wyeksplikowania i sprecyzowania momentów najbardziej charakterystycznych tej właśnie koncepcji śmierci. Nie chodzi zatem o interpretację całego czynu rozwiązującego problem zła i śmierci, lecz o samą koncepcję śmierci, stanowiącą jeden z korzeni owego czynu. Zjawia się ona jako intencjonalne założenie faktu śmierci Jezusa stawiając nas tym samym w obliczu szczególnego przypadku filozofii śmierci samą śmiercią pisanej.

Zanim jednak będę mógł dotknąć tego zagadnienia, trzeba mi przedstawić w ogólnym zarysie szereg spraw związanych z filozofią śmierci w ogóle. Najpierw kilka uwag porządkujących terminologię.

W przypadku ludzkiego umierania natrafiamy na charakterystyczne przeciwstawienie dwu istotowo ze śmiercią człowieka związanych momentów — sensu (niem. *Sinn*) i znaczenia (niem. *Bedeutung*) śmierci. Śmierć może dla człowieka przybierać różne znaczenia, np. znaczenie heroiczne, gdy człowiek umiera za ojczyznę, znaczenie męczeńskie, gdy daje świadectwo prawdzie, może stanowić proste odejście od kłopotów tego życia, niemniej w doborze znaczeń własnej lub cudzej śmierci nie jesteśmy całkowicie swobodni. Pewne znaczenia są z góry wykluczone przez to, czym śmierć jest. „Odejście jednych może być uznane za lepsze, drugich za gorsze, pisze S e n e k a, ale sam skon jest jednaki dla wszystkich. To, przez co kończą, przedstawia się różnie; to, na czym kończą, jest jedno"[2]. Chciałoby się poprawić Senekę: to, że kończą, jest jedno, to j a k kończą, jest różne. Oznacza to, że u podstaw wielorakich, choć nie dowolnych znaczeń śmierci leży jej obiektywny sens, sens wspólny wszystkim umierającym ludziom, który wyznacza zobowiązująco obszar możliwych do nadania znaczeń. To, że śmierć jest np. zjawiskiem samym w sobie tragicznym, przynależy do jej sensu, a to, że może ona niekiedy sprawić komuś radość, wynika z jej szczególnego znaczenia.

Pojęcie śmierci jest jednak co najmniej dwuznaczne. Podpada pod nie zarówno pojęcie umierania jak pojęcie skonania, czyli śmierci właściwej. Umieranie jest procesem rozciągniętym w cza-

---

1 *L'homme revolté*, Paris 1951, s. 50.

2 *Listy* 66, 42—44 za: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, teksty wybrane, PWN, 319.

sie, który towarzyszy być może człowiekowi od pierwszych chwil życia, natomiast skonanie jest zdarzeniem kończącym ten proces, obejmującym prawdopodobnie jedną chwilę czasowego trwania. (Niekiedy używamy wprawdzie tego terminu na określenie końcowego odcinka procesu umierania, ale jest to znaczenie, które pragnę wykluczyć). Różnica między umieraniem a skonaniem obejmuje także sposób doświadczania jednego i drugiego. Własne umieranie nie odsłania mi się wprost samo w sobie, lecz stanowi rodzaj wspólnego tła takich doznań i przeżyć, jak starzenie się, groźba postępującej choroby, stany omdlenia, poczucie niebezpieczeństwa itd. Nie znaczy to jednak, by wymienione zjawiska i zjawiska do nich podobne odsłaniały nam proces własnego umierania w sposób jednoznaczny a nade wszystko pewny. Sądzę, że gdyby nie „zewnętrzne" doświadczenie cudzej śmierci, one byłyby bezsilne. Dopiero dzięki zespoleniu z zewnętrznym doświadczeniem śmierci, z tym że ktoś umarł, zdolne są odsłonić prawdę, że ja właściwie także umieram. Tak zatem fenomen mojego umierania dany mi jest jako transcendentny poza wymienionymi wyżej a danymi bezpośrednio (oczywiście w szerokim znaczeniu) fenomenami starzenia się, zagrożeniem chorobą, poczuciem niebezpieczeństwa itp., natomiast fenomen mojego skonania odsłania się jako umiejscowiony jeszcze głębiej, poza umieraniem, stanowiąc kres a może nawet cel umierania. Dokonując pewnych uproszczeń powiem, że sposób pierwotnej prezentacji fenomenu umierania odznacza się transcendencją pierwszego stopnia, natomiast sposób pierwotnej prezentacji fenomenu skonania odznacza się transcendencją drugiego stopnia.

Podmiot poznający spogląda we własne umieranie i własne skonanie z perspektywy transcendencji pierwszego i drugiego stopnia. Jeszcze dalszymi stopniami transcendencji odznacza się umieranie kogoś drugiego, zwłaszcza postaci historycznej, do której mamy dostęp tylko poprzez dokumenty, jak np. Jezusa. Bez wątpienia deprecjonuje to wartość wyników poznawczych uzyskiwanych z tak odległych perspektyw. Ideałem jest zawsze bezpośrednie doświadczenie opisywanego faktu. Jest to jednak z wiadomych każdemu względów niemożliwe. Trzeba zatem uznać za zadowalającą sytuację, w której faktycznie jesteśmy, a to z tego tylko powodu, że jest ona jedynie możliwa.

Człowiek jest jedyną istotą na świecie, która nie tylko po prostu umiera, ale która wie o tym, że umiera i dlatego może zająć jakąś postawę wobec śmierci. Człowiek może zamykać oczy na własną śmierć, może śmierci wybiegać naprzeciw, może nadawać jej wybrane znaczenie i może wreszcie dokonywać „metafizycznego rozstrzygnięcia" odnośnie tego, co go czeka po śmierci. Metafizycz-

nemu rozstrzygnięciu nigdy na ogół nie przysługuje absolutna pewność, stąd nawet w przypadku przeświadczenia o nieśmiertelności śmierć czowieka jest pełna tragizmu i grozy.

Centralnym tematem niniejszego eseju jest koncepcja śmierci Jezusa [3]. Niemniej jako przygotowanie do rozważenia tej koncepcji stają przed nami zagadnienia sensu i znaczenia śmierci w ogóle. Sprawy uprawnień takiego czy innego metafizycznego rozstrzygnięcia tutaj nie dotykamy. I jeszcze jedna istotna uwaga: ściśle ujmując naszą tematykę, wolałbym mówić raczej o fenomenie Jezusa i fenomenalnym znaczeniu jego śmierci, jak wyznacza je intencjonalnie tekst Ewangelii, aby w ten sposób stanąć ponad niekończącymi się sporami egzegetów i historyków na temat dokumentalnej wartości jej opisów. Niemniej dla uznających historyczną wartość przekazów ewangelicznych opisy moje będą rzecz jasna opisami realnego Jezusa.

UMIERANIE I JEGO SENS

Śmierć jest przeciwieństwem życia. Umierają ludzie, w których kiedyś, niekiedy jeszcze przed chwilą, pulsowało życie. Są to inni ludzie, mogę jednak umrzeć ja sam. Gdy umierającym jest ktoś szczególnie mi bliski i gdy w jakimś momencie sam odczuwam własne umieranie, wtedy doświadczenie śmierci mimo jej transcendencji ma charakter uprzywilejowany, jest doświadczeniem osobistym, doskonałym, jeżeli raz jeszcze zgodzimy się, że doskonałe jest to, co dla podmiotu poznającego jest jedynie możliwe.

Spójrzmy na fenomenalną istotę śmierci w perspektywie dwóch takich „uprzywilejowanych" doświadczeń, gdy umierającym lub umarłym jest ktoś bliski mi, i gdy tym, któremu śmierć zagraża, jestem ja sam, znajdujący się np. w stanie choroby.

R. M. Rilke zauważa trafnie:

O śmierci wiedział, co wszystkim wiadomo:
że nas zabiera i wtrąca w milczenie,
lecz kiedy ona, nie wydarta z domu,
nie, z jego oczu zdjęta cichym cieniem,

odeszła między nieznajome mary
i kiedy czuł, że tam w umarłych kraju
dziewczęcy uśmiech jej jak księżyc mają
i z jej dobroci biorą miary
wtedy mu bliskie stały się mogiły... [4]

---

3 Na temat Jezusa pisałem: *Filozofia czeka na wcielenie*, „Znak", nr 139—140, i *Jezus egzystencjalizmu*, „Znak" nr 144. Por. także: *Noc zdziwienia* „Tygodnik Powszechny", nr 52/3, r. 1967.

4 *Wybór poezji*, tł. M. Jastrun, Kraków 1964, s. 108.

„Śmierć ukochanej" doprowadza w podmiocie poznającym do zmiany obiegowej wiedzy o śmierci w osobistą, opartą na niepowtarzalnym doświadczeniu, świadomość śmierci. W momencie śmierci bliskiego uderza człowieka świadomość niczym nie dającej się zapełnić pustki. „Pojęcie pustki, pisze H. Bergson, rodzi się tutaj, gdy świadomość opóźniając się w stosunku do samej siebie, pozostaje przywiązana do wspomnienia stanu dawnego, chociaż już inny stan jest obecny. Jest ono porównaniem między tym, co jest, a tym, co mogłoby być, lub powinno być, słowem między pełnią a pełnią" [5]. Znów jednak uwaga Bergsona wymaga korekty. Między dwoma „pełniami" zachodzi dysonans, zgrzyt. Jedna z pełni prezentuje mi to, że „go nie ma", druga, że „właśnie był". Między pełną obecnością człowieka obok nas a pełną obecnością ścian, powietrza, jego mebli, bez człowieka, zjawia się bolesna sprzeczność. Bodaj najtrafniej wyrażają ten stan słowa „jego nie ma". Słówko „nie ma" ma tutaj nieco inne znaczenie, niż mogłoby mieć słówko „nie istnieje". Jest w nim ukryty jakiś subtelny ładunek emocjonalny, ono jest pełne tragedii, którą wszystkie inne słowa raczej fałszują niż odsłaniają. Kojarzy się z bezradnym rozłożeniem rąk, niesie ze sobą także doświadczenie szybko upływającego czasu, nie spotykane w innych sytuacjach. Słowa „nie istnieje" oznaczają nicość — nieobecność obecności, natomiast słowa „nie ma go" oznaczają próżnię — żywą obecność nieobecności [6]. Z doświadczenia „próżni" a ściślej z doświadczenia pustoszenia wyłania się jak ostrze w moją stronę powinność: jego już nie ma, więc i we mnie nie powinno już być wszystkich przeżyć, poprzez które osiągałem go i był mi on bliski. Nie wolno oczekiwać spotkań, odpowiedzi na postawione pytania, nie wolno nawet pytań stawiać. I tak cudza śmierć sprowadza jako następstwo pojawienie się we mnie ciągu dalszego tamtego „pustoszenia", które idzie niekiedy tak daleko, że aż domaga się podzielenia z przyjacielem jego losu.

Podobne doświadczenie pustoszenia pojawia się także w przypadku świadomości własnego umierania. Przypuśćmy, że stoi ono w związku z postępującą chorobą. Wyobraźmy sobie „od wewnątrz" etapy tej choroby idąc za nicią przewodnią opisu umierania Sokratesa z platońskiego *Fedona*.

„On [Sokrates] chodził po sali, a potem powiedział, że mu już członki ciążą i położył się na wznak. Bo tak przykazał dozorca.

Zaraz się go dotknął ten, co mu podał truciznę, i co jakiś czas patrzył mu na stopy i golenie, a potem mocno go uszczypnął

---

[5] *Ewolucja twórcza*, tł. C. Znaniecki,, W-wa 1959, s. 248.

[6] Na temat różnych odmian pojęcia nicości por.: Wł. Stróżewski, *Z historii problematyki negacji*, cz. I., „Studia Mediewistyczne", 8, 1967, s. 210—215.

w stopę i zapytał, czy by co czuł. A on powiada, że nie. Potem znowu w golenie. A idąc tak coraz wyżej, pokazywał nam, jak stygnie i sztywnieje. I znowu go dotknął i powiedział, że jak mu to dojdzie do serca, wtedy skończy" [7].

Istota zarysowanego tutaj doświadczenia daje się wyrazić krótko: pustoszenie życia. Leśmian zauważa:

> Z resztek życia śmierć swawolna po ciemku
> Wydmuchuje bańkę trudną i złotą... [8]

Umieranie raz jeszcze odsłania się nam jako pustoszenie. Pustka postępująca w pustoszeniu jest aktywna, agresywna nawet. To nie „czysta nicość" przychodzi do człowieka, ponieważ nicość w ogóle nie może przychodzić. I kryje się w tym niewątpliwie paradoks: czy się bierze pod uwagę pustkę czy próżnię, niezrozumiałe jest, jak mogą one być agresywne. Stąd spotykane choćby u Leśmiana nieustanne substancjalizowanie śmierci.

Zogniskujmy obecnie naszą uwagę na samej „pustoszącej pustce".

Przedstawiając poglądy M. Heideggera na fenomenalną istotę śmierci, pisze A. de Waelhens: „Umieranie przynależy do *Dasein* jako niemożliwa do przezwyciężenia (bo nieunikniona), jako najbardziej osobista (bo stawiająca mnie wobec samego siebie w całkowitym ogołoceniu), jako najbardziej irracjonalna (bo zrywająca wszelkie związki z innymi możliwościami) możliwość" [9]. Podobnie sam Heidegger: „Śmierć jako kres *Dasein* jest najbardziej własną, najbardziej bezwzględną, pewną i przy tym nieokreśloną, niemożliwą do uniknięcia możliwością *Dasein*" [10]. Akcent w obydwu przypadkach pada na słowo „możliwość". „Śmierć, kontynuuje Heidegger, jest możliwością niemożliwości wszelkiego ustosunkowania się, wszelkiego egzystowania" [11].

Zestawiając ze sobą przeprowadzone dotąd analizy doświadczenia cudzej śmierci i własnego umierania oraz niewątpliwie trafne intuicje Heideggera, powiemy:

Umieranie odsłania mi się w sprzecznych kategoriach. W granicznej sytuacji śmierci staję sam na sam z nadciągającą ku mnie aktywnością pustki, pustoszeniem. Szczególnym rysem tego pustoszenia jest jego osobisty charakter: ono jest ku mnie skierowane, ono „mówi ty". Ale umieranie kryje sprzeczności, jest „uaktywnioną pustką", pustoszeniem „mnie tykającym", ja zaś nie rozumiem, jak może pustka działać. Pustka przybrała pozór mocy

7 Warszawa 1958, tł. W. Witwicki, s. 148—149.
8 *Poezje zebrane*, Pax 1957, s. 461.
9 *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain 1948, s. 144.
10 *Sein und Zeit*, Halle 1935, s. 258.
11 Dz. cyt., s. 262.

zwyciężającej pełnię, którą jestem a która jest bezsilna. Zbliżając się ku mnie, wchodząc coraz głębiej i bezwzględniej we wszystko, co jest najgłębiej moje, umieranie odsłania mi możliwość zrealizowania się drugiej sprzeczności: ogołocenia mnie ze mnie samego, którego ostatecznym wyrazem będą moje zwłoki. Tego także nie rozumiem. Na pierwotnym przeżyciu irracjonalności śmierci wyrasta trwoga. Wyrasta także protest przeciwko śmierci. Zarówno trwoga jak protest należą do szczególnych „śmiertelnych nastrojów" konstytuujących całość, lub jakoś tę całość zabarwiających, świadomości umierającego.

Okoliczność, że istotą umierania jest irracjonalne pustoszenie, którego ostateczny kres działania nie jest mi wiadomy, stanowi, jak zauważyłem, podstawę trwogi i nastrojów jej pokrewnych oraz podstawę protestu, którego jądrem jest metafizyczne rozstrzygnięcie podjęte w takim lub innym kierunku. Sprawami tymi będziemy się musieli pokrótce zająć.

Fenomen aktywnego pustoszenia jest z góry zadany i nie jest też ufundowany na jakimś bardziej podstawowym przeżyciu. Na nim dopiero mogą się nadbudowywać przeżycia reaktywne, będące spontaniczną odpowiedzią świadomości na fakt umierania. Przeżycia te są dwojakiego rodzaju: odpowiedzią na umieranie jest trwoga i męstwo, rozpacz i nadzieja, samotność i poszukiwanie komunii z drugim. Poprzez nie odsłania się do końca ambiwalentny charakter śmierci. Śmierć jest możliwością niemożliwości a umieranie utajoną walką. Ale nie to wysuwa się na pierwszy plan.

W przytoczonym wyżej tekście Heideggera znajdujemy uwagę, że śmierć stawia człowieka w obliczu jego ogołoconego „ja". Oznacza to, że fenomen umierania dany nam jest jako fenomen „zewnętrzny" w odniesieniu do naszej głębi, naszego „ja". Widzi to także J.-P. Sartre: „Śmierć jest czystym faktem, jak urodziny; przychodzi ku nam od zewnątrz i przemienia nas od zewnątrz"[12]. Zazwyczaj proces umierania rozpoczyna się od ciała. Możemy wtedy zaobserwować, jak znikają pierwotne więzy solidarności między ludzkim „ja", czyli tym, kim człowiek jest, a jego ciałem, czyli tym, co człowiek „ma". Gdy narasta choroba i ból, człowiek godzi się nawet na amputację części swego ciała, wierząc, że zabieg nie naruszy w niczym jego bezwzględnie własnej osobowości. Fenomen zmiennej solidarności z własnym ciałem i fenomen „zewnętrzności" umierania dostarczyły prawdopodobnie podstaw dla jednej z metafizyk śmierci, która przyjmuje, że śmierć polega na odłączeniu duszy od ciała. Ostateczne odłączenie duszy od ciała byłoby w tej perspektywie końcowym aktem zerwania więzów solidarności z tym, co się zbuntowało przeciwko pragnieniom „ja". Rys zewnętrz-

---

12 *L'être et le néant*, Paris 1957, s. 630.

ności umierania możemy uchwycić porównując ze sobą zjawiska „ja chcę" i „ja umieram". „Chcę" wytryska z głębi mojej jaźni, tymczasem „ja umieram" znaczy, że pustoszenie przychodzi do mnie. Nawet w przypadkach samobójstwa umieranie nie wyłania się z „ja" jako jego naturalny owoc, lecz trzeba człowiekowi sprowokować do działania zewnętrzne w stosunku do niego siły.

Umieranie ogołaca „ja" stopniowo i konsekwentnie. Umiejscawia je w kręgu śmiertelnych nastrojów towarzyszących wewnętrznej walce. Walka jest walką „ja" i walką o „ja". Będąc walką „ja", wciąga ona to „ja" pozytywnie w swe wiry. Będąc walką o „ja" wyłącza to „ja" z akcji, osamotniając je tym samym i stawiając w obliczu samego siebie. Wśród śmiertelnych nastrojów towarzyszących umieraniu spotykamy na pierwszym miejscu trwogę i jej przeciwieństwo — męstwo.

Trwogę wyróżnia od strachu to, że jej przedmiot jest nieokreślony, absurdalny, w wyniku czego samo jej pojawienie się nosi piętno absurdu. W trwodze zagrażającą jest próżnia, pustka. „Nie wiem, czym jest to, przed czym się trwożę" [13]. Tym nadciągającym jest „rzeczywistość" utworzona ze sprzeczności. Nie widzę też żadnego miejsca, w którym mógłbym się schronić. Ponieważ to, co nadciąga, jest tak inne, nic, co znam, nie może być dla niego barierą. Czuję tylko wewnętrzny skurcz, jakąś próbę ucieczki do nikąd, hamowaną przeświadczeniem, że przecież ucieczka nie ma sensu. Jeżeli ma odejść trwoga, musi odejść pustoszenie. Trwoga jest, że użyjemy ulubionego powiedzenia Heideggera, „sposobem istnienia" pustoszenia w świadomości. Ale granice trwogi, podobnie jak granice pustoszenia, nie są nam ostatecznie znane, ponieważ nie potrafimy nawet wyobrazić sobie sytuacji, w której my cali bylibyśmy naszą trwogą. Ostatecznie jest to tylko doznanie a wszelkie doznania opisują nas od zewnątrz.

Męstwo różni się od odwagi tym, czym trwoga od strachu, ponieważ przedmiot męstwa jest podobnie nieokreślony. O ile przedmiotem trwogi — ściśle mówiąc — jest uaktywnione pustoszenie, które „mówi ty", o tyle przedmiotem męstwa jest każda możliwa przygoda. Cokolwiek może się zdarzyć, jestem gotowy przyjąć próbę. Gotowość ta jest pozytywną ekspresją mojego jestestwa, chociaż jej siła działania nie sięga tak daleko, aby wykluczyć wszelki niepokój. Niekiedy gotowość przyjęcia każdej próby jest zarazem gotowością przyjęcia nawet beznadziejnej walki, w której nie może już chodzić o zwycięstwo, lecz tylko o wierność samemu sobie, zatem o utrzymanie wewnętrznej tożsamości „ja" w zmiennym strumieniu zdarzeń. „Krzyczę wtedy, pisze Camus, że w nic nie wierzę i że wszystko jest absurdem, lecz nie potrafię wątpić

13 Heidegger, dz. cyt., s. 186.

w mój krzyk i trzeba mi wierzyć przynajmniej w mój protest. Pierwszą i jedyną oczywistością, która mi jest w ten sposób dana we wnętrzu doświadczenia absurdu, jest bunt. Ogołocony z wszelkiej wiedzy, zmuszony zabijać lub godzić się na zabijanie, dysponuję tylko tą jedną oczywistością, która wzmaga się wraz z rozdarciem, w jakim się znajduję. Bunt rodzi się z przedstawienia absurdu, w obliczu kondycji niesprawiedliwej i niezrozumiałej" [14]. Ale bunt różni się przecież od desperacji. W buncie zawarta jest przede wszystkim subtelna i mocna miłość do samego siebie, powiedziałbym nawet: miłość do samego siebie pojęta najuczciwiej, jak tylko może być pojęta i przeżyta w sytuacji, gdy wszystkie wiary zawiodły. Trwoga jest stanem świadomości, męstwo i miłość są aktami świadomości. Ostatecznie nie jestem odpowiedzialny za żadną nachodzącą mnie trwogę. Jestem odpowiedzialny za odpowiedź trwodze, którą przynosi męstwo i miłość do samego siebie.

I jeszcze krótko o innej parze „śmiertelnych nastrojów" — rozpaczy i nadziei.

Należy odróżnić rozpacz jako ogarniający świadomość człowieka stan, rsp. nastrój, od wewnętrznej zgody na rozpacz, która to zgoda zdolna jest dopełnić rozpacz w jej funkcji niszczenia, niemniej jest w stosunku do samej rozpaczy czymś nowym. Rozpacz jest ściśle spleciona z trwogą. Nadaje ona trwodze zmysłowy, niemal zwierzęcy wyraz. Rozpacz oznacza utratę sensu wszystkiego, co człowieka otacza. Nie znaczy to, by w sytuacji rozpaczy uderzała człowieka niemożliwa do poskromienia pokusa czynienia zła i tylko zła. Jest raczej tak, że skoro nic nie ma sensu, nie ma też sensu żadne chcenie, żadne działanie, żadna różnica między dobrem i złem i człowiek staje w martwym punkcie absolutnej inercji, w środku ogarniającego go osaczenia. Przez rozpacz człowiek zrywa komunię z istnieniem. „...jest to, jak pisze G. Marcel, załamanie się w obliczu wyroku, w obliczu nieuniknionego; jest to w istocie zrezygnowanie z pozostania sobą samym, zafascynowanie ideą własnego zniszczenia do tego stopnia, że się je wyprzedza" [15]. Szczytowym momentem rozpaczy a jednocześnie momentem wykroczenia poza nią w stronę tego, co nakazuje, jest chwila wewnętrznej zgody na rozpacz, w której to zgodzie pozytywny akt uznania prawomocności jej nakazu jest identyczny z negatywnym aktem rezygnacji z wszelkiej nadziei. W tym centralnym punkcie rozpacz przekształca się w imperatyw samobójstwa. Niemniej zgoda na rozpacz nie jest już rozpaczą, ponieważ jest aktem a nie stanem człowieka.

Nie umiem powiedzieć, czy rozpacz absolutna jest dla człowieka

---

[14] *L'homme revolté*, s. 21.

[15] *Homo viator*, tł. P. Lubicz, Pax 1959, s. 47.

możliwa do przeżycia. Jest, jak się zdaje, taki moment, w którym rozpacz przekształca się w pewne novum, mianowicie aktywnie sprowokowane umieranie. Wraz z postępującą śmiercią kończy się zdolność przeżywania rozpaczy. Tak czy inaczej rozpacz zmusza do czynu. Będzie to albo sprowokowane umieranie, albo protest wyrażający się ożywieniem nadziei. Nadzieja jest spontaniczną odpowiedzią człowieka na rozpacz. „...prawdą jest, że o nadziei można mówić tylko tam, gdzie wchodzi w grę pokusa rozpaczy; nadzieja jest aktem, dzięki któremu pokusę tę aktywnie czy zwycięsko zwalczamy, choć zwycięstwu temu może nie zawsze towarzyszyć uczucie wysiłku" [16]. Skoro jednak rozpacz była pokusą rezygnowania z pozostawania sobą, to nadzieja jest zgodą na samego siebie. Zgoda na samego siebie jest zawsze poprzedzona odczuciem siebie jako w a r t o ś c i. Zaś jedno i drugie stanowi rdzeń autentycznej miłości do samego siebie, o której wspomnieliśmy wyżej. Podobnie zatem jak męstwo, także nadzieja jest ostatecznie umożliwiona przez pierwotne, intymne i subtelne odczucie samego siebie jako wartości, którym jest miłość.

To oczywiście nie wyczerpuje wszystkich śmiertelnych nastrojów człowieka postawionego w obliczu śmierci. Można by wskazać jeszcze na nastrój samotności i wywołany przezeń irracjonalny lecz pozytywny akt szukania intymnej komunii z kimś, kto mógłby człowieka poratować, co przejawia się gwałtownymi wzlotami uczuć wiary i zaufania do lekarza, do znachora czy do modlitwy bliskiego człowieka, jakie obserwujemy niekiedy u chorych. Wreszcie można by wymienić nienawiść i miłość: nienawiść do tych, którzy zawinili, i miłość ku tym, którzy pomogli lub przynajmniej podzielają racje umierającego, który nie chce umierać. U podstaw wszystkich tych i innych zjawisk łatwo daje się wykryć zjawisko podstawowe — wzmiankowana, najbardziej pierwotna, miłosna aprobata samego siebie jako wartości jedynej w swoim rodzaju. O tym wszystkim powiemy jednak przy innej okazji.

Spróbujmy dokonać krótkiego rzutu oka na całość zarysowanego sensu umierania.

Podstawowym elementem umierania jest świadomość nadciągającego ku nam osobiście i bezpośrednio („mówiącego ty"), całkowicie irracjonalnego pustoszenia. Pustoszenie przychodzi do nas z zewnątrz, jest obce egotycznie. Świadomość reaguje na nie spontanicznie całym zespołem „śmiertelnych nastrojów", które układają się w splot wewnętrznie zantagonizowany. W ten sposób powstaje wewnętrzna sytuacja walki. W centrum tej walki stoi postawione w obliczu samego siebie „ja", o które toczy się walka

[16] Dz. cyt., s. 45.

i które pozytywnie jest w nią wmieszane. Wspólnym mianownikiem stanów nachodzących człowieka od zewnątrz, rozpaczy, trwogi, samotności, jest rys niszczenia. Wspólnym mianownikiem aktów pochodzących od „ja" jest pierwotna miłość do samego siebie, warunkująca protest i walkę. Stąd radykalna ambiwalencja umierania — ono jest jednocześnie graniczną sytuacją niszczenia i wytwarzania. Nie wiemy, do czego będzie należeć ostatni moment. Dlatego śmierć, jak słusznie powiedział Heidegger, jest tylko możliwością niemożliwości.

WOLNOŚĆ I ZNACZENIA

Powiedziałem wyżej, że śmierć jest irracjonalna i dlatego, jak wszystko, co irracjonalne, domaga się racjonalizacji. Pierwotnej racjonalizacji śmierci może człowiek dokonać przez rozstrzygnięcie metafizyczne. Wtórnej racjonalizacji dokonuje poprzez nadanie śmierci znaczenia. Niemniej swoboda w nadawaniu znaczeń nie jest całkiem nieograniczona. Pewne znaczenia są z góry wykluczone przez sens śmierci. My jednak zajmiemy się tylko tymi dopuszczonymi, w dodatku najczęściej spotykanymi.

Przede wszystkim znaczenie heroiczne.

Przez śmierć heroiczną rozumiem śmierć poniesioną przy okazji spełniania jakiegoś czynu o szczególnym znaczeniu dla ludzkości, narodu czy drugiego człowieka. Po przykład sięgnijmy do *Listów rozstrzelanych* pisanych przez członków francuskiego ruchu oporu pomiędzy wyrokiem śmierci a wykonaniem wyroku: „Donosiłem Wam w poprzednim liście o moim skazaniu. Pomimo wszystko miałem nadzieję, że zostanę ułaskawiony. Teraz nie ma już żadnej nadziei. Chcę umrzeć jako bohater, jako patriota, jako żołnierz Francji, która jutro będzie wyzwolona, silna, szczęśliwa". „...umieram z przekonaniem, że spełniłem obowiązek wobec Francji, że nie będę zaliczony do tchórzów. Wiem także, że pozostanie dosyć przyjaciół, aby kontynuować walkę aż do zwycięstwa" [17]. Człowiek, jak widać, podejmuje heroiczny czyn, narażając się przy tym na śmierć. Gdy śmierć przychodzi, spełniony lub choćby tylko podjęty czyn nadaje śmierci szczególną godność. Śmierć nabiera znaczenia heroicznego dzięki stosunkowi, w jakim stoi do heroicznego czynu.

Inaczej nieco jest w przypadku śmierci męczeńskiej. Tutaj sama śmierć jest heroicznym czynem, o który chodzi, aczkolwiek rzecz nie zamyka się na samej śmierci. Oto opis śmierci tego typu: „Wietnamski mnich, pisze na temat aktów samospalenia podejmowanych przez jego współbraci przeciwko wojnie w Wietnamie Nhat Hanh, kiedy dokonuje samospalenia, wyraża z całą mocą

---

[17] *Les lettres de fusillés*. Paris 1946, s. 119.

i zdecydowaniem, na jakie go tylko stać, że potrafi znieść największe nawet cierpienie, ażeby za tę cenę uchronić swój naród od zła... Celem spalenia jest chęć wyrażenia swej nieugiętości i woli, nie jest tu celem śmierć... W naszej nieszczęśliwej ojczyźnie rozpaczliwie staramy się błagać: nie zabijajcie człowieka, nawet w imię człowieczeństwa. Błagam, zabijcie prawdziwego nieprzyjaciela człowieka, tego, który jest obecny wszędzie, a tkwi w głębi naszych umysłów i serc" [18]. W śmierci męczeńskiej dwa momenty znaczeniowe są istotne: odsłonięcie treści żywionej wiary i poręczenie wiary i jej treści w obliczu społeczeństwa. Niekiedy, jak to ma miejsce w przytoczonym przypadku, występuje także moment trzeci: apel o powstrzymanie zbrodni. Męczennik jest najpierw świadkiem. Świadek ujawnia coś i coś poręcza. Męczennikiem świadek staje się wtedy, gdy jedno i drugie dopełnia aktem poniesionej śmierci.

Śmierć może być także potraktowana jako proste odejście ze świata. Może ona wiązać się ze słynnym postulatem Nietzschego: „umieraj w porę". Pisze Nietzsche: „...wielu umiera za późno, niektórzy umierają zbyt wcześnie. Obco brzmi jeszcze nauka 'umieraj w porę'. Umieraj w porę, tak poucza Zaratustra... Ja wam nakazuję śmierć dokonania, skon, który dla żywych bodźcem i ślubowaniem się staje. Własną śmiercią umiera dokonywujący, umiera zwycięski w otoczeniu ślubujących i nadziei pełnych... Moją śmierć sławię wam, śmierć wolnych, która po mnie przyjdzie, ponieważ ja tego chcę" [19]. Śmierć jako odejście może mieć dwie wersje. Jedną jest nietzscheańska śmierć dokonania, którą człowiek podejmuje po wykonaniu zamierzonego dzieła. Drugą jest śmierć odejścia w sensie właściwym. Obserwujemy ją w przypadku Scobiego — bohatera *Sedna Sprawy* Grahama Greene'a. Scobie modli się: „O Boże, to gorsze niż kamień młyński. Nie mogę sprawiać bólu jej albo tamtej i nie mogę tobie nadal sprawiać bólu. O Boże, jeśli mnie kochasz, jak wiem, że mnie kochasz, pomóż mi opuścić Cię..." [20]. Bohater podejmuje ostatecznie decyzję śmierci, aby uchronić drogie mu osoby od bólów, jakie mogłyby wyniknąć z dalszej kontynuacji życia. Strach jest tutaj większy niż trwoga. Niezależnie jednak od tego, czy pojmie się śmierć jako odejście po dokonaniu dzieła, czy jako ucieczkę przed smutkami życia, znaczenie śmierci będzie istotowo takie samo: odejście, opuszczenie, porzucenie.

I jeszcze jedno z wybranych znaczeń — śmierć sankcyjna, gdy

18 *Dlaczego się palą, list do Martin Luther Kinga*, „Tygodnik Powszechny", nr 41, r. 1966.

19 *Tako rzecze Zaratustra*, tł. W. Berent, s. 82.

20 Str. 281.

umierający traktuje śmierć jako oskarżenie i karę dla pozostałych przy życiu jego najbliższych, czy to karę za niedostatek troski o niego, miłości czy zrozumienia. Pojawia się ona w przypadkach niektórych samobójstw. Nie wolno jednak mylić jej znaczenia ze śmiercią świadka, który apeluje, dając jednocześnie świadectwo prawdzie. W śmierci sankcyjnej jest co prawda ukryte podobne odniesienie do kogoś drugiego, jakie znajdujemy w śmierci heroicznej, ale tutaj niesie ono znamię oskarżenia innych a nie apel o otwieranie oczu. Poza tym jedyną prawdą, o której się świadczy w tej śmierci, jest prawda o absolutnych rozmiarach własnego nieszczęścia, podczas gdy w śmierci męczeńskiej, jeżeli już jakieś ludzkie nieszczęścia są absolutne, to są to tylko nieszczęścia bliźnich. Sankcyjny charakter tej śmierci kryje się poza oskarżeniem, które z niej wynika: „Ty jesteś winien mojej śmierci". Śmierć jest potraktowana jako suma winy i odejścia. Odejście bierze umierający na siebie, zaś winę przenosi na żyjących. Traktuje tych żyjących jako nie dość zatroskanych czy nie dość kochających. Umierając suponuje jednak, że są na tyle kochający i troskliwi, by przyjąć śmierć jako ich winę. Tak więc własne umieranie zostaje ujęte w ogólniejszych kategoriach polityki skłaniania innych do miłości.

Wymienione tutaj znaczenia śmierci nie są wszystkimi możliwymi znaczeniami, jakie śmierć człowieka może przybierać. Nie są to nawet znaczenia najczęstsze. Najczęściej, jak to zauważył Max Scheler, człowiek umiera w stanie mniejszej lub większej ślepoty na własną śmierć, będącej świadectwem ucieczki w niewiedzę. Poza tym nawet świadome umieranie nie jest jednoznaczne. Zwykle zjawia się ono człowiekowi jako cały konglomerat znaczeń różnego typu i rodzaju. Dlatego po uchwyceniu różnic w sferze znaczeń ludzkiego umierania, spróbujmy spojrzeć na to, co jest im wspólne.

Wszystkie wymienione znaczenia a także prawdopodobnie wszystkie możliwe znaczenia śmierci, odznaczają się szczególnym rysem odniesienia do jakiegoś choćby minimalnego społeczeństwa. Śmierć heroiczna i śmierć męczeńska odwołują się do niego całkiem wyraźnie, podobnie śmierć sankcyjna. Nawet śmierć odejścia zakłada, że istnieje świat i pozostają na nim ludzie, wśród których nie ma już nic do zrobienia. Drugim rysem zespalającym jest szczególna dwuznaczność opisanych znaczeń śmierci: śmierć jest potraktowana jako odejście i pozostanie zarazem. Podejmujący śmierć heroiczną ma świadomość, że on odchodzi, ale dzieło, do budowy którego przyłożył rękę, będzie trwać i on będzie trwał w tym dziele. Podobnie podejmujący inne znaczenia śmierci, z tą tylko różnicą, że w zależności od rodzaju śmierci, różne będą sposoby pozostawania wśród żywych. Związek między rysem społecznym

znaczenia śmierci a rysem dwuznaczności śmierci jest taki, że to właśnie moment społeczny nadaje śmierci jej dwuznaczność. Obydwa momenty stanowią protest świadomości zwrócony przeciw absolutnej samotności ludzkiego umierania. Nadanie śmierci znaczenia społecznego jest także ograniczoną formą zaprzeczania śmierci.

We wszystkich wymienionych przypadkach znaczenia śmierci kryje się jeszcze jeden moment, moment bodaj najbardziej charakterystyczny — dążenie człowieka do zindywidualizowania śmierci, do uczynienia śmierci „własną śmiercią". Pisze Rilke:

> Każdemu daj śmierć jego własną, Panie,
> Daj umieranie, co wynika z życia,
> gdzie miał swą miłość, cel i biedowanie... [21]

Umieranie ujęte w aspekcie sensu jest wszędzie zasadniczo takie samo, przynajmniej gdy idzie o podstawowe dynamizmy. Dopiero na płaszczyznie nadawanych znaczeń odsłania się indywidualność człowieka umierającego. Śmierć w ogóle staje się wtedy m o j ą śmiercią. „Moja śmierć" znaczy jednak nie tylko to, że sposób jej ponoszenia jest inny. Oznacza ona szczególną w a r t o ś ć ś m i e r c i. Jak niepowtarzalna jest wartość każdego umierającego człowieka, jak niepowtarzalną jest wartość ludzkiego, jedynego w swoim rodzaju „ja", tak niepowtarzalną wartością jest umieranie człowieka. „Wszelka walka ze śmiercią, pisze L a n d s b e r g, jest daremna i z góry przegrana. Piękno jej nie polega na wyniku, lecz na pełnym godności wyjściu naprzeciw śmierci" [22]. Ale człowiek wtedy tylko może nadać śmierci indywidualną wartość, gdy godzi się spojrzeć w jej twarz i wybrać dla niej jakieś znaczenie Dokonując tego odsłania na płaszczyznie znaczenia, że sposobem bytowania człowieka w stronę śmierci jest walka.

UMIERANIE JEZUSA

„Chrystus przyszedł, pisze A. Camus, aby rozwiązać dwa podstawowe problemy człowieka, śmierci i zła. Jego rozwiązanie polegało głównie na akcie podjęcia śmierci. Bóg-Człowiek cierpi także i to cierpliwie. Ani zło ani śmierć nie mogą mu już być imputowane, ponieważ sam został spotwarzony i uśmiercony. Noc Golgoty ma tylko dlatego znaczenie dla historii ludzkości, ponieważ w jej mrokach boskość, porzucając jaskrawo swe tradycyjne przywileje,

---

21 Dz. cyt., s. 58.

22 O *sprawach ostatecznych*, Pax 1957, s. 60.

przeżyła aż do końca rozpacz i trwogę śmierci. Tak wyjaśnia się *Lama sabactani* i straszne zwątpienie Chrystusa będącego w agonii. Agonia stanie się lekką, skoro została podjęta przez wieczną nadzieję. Aby Bóg mógł być Człowiekiem, potrzeba było, aby zwątpił" [23].

W tych kilku zdaniach Camus odsłania najgłębsze pokłady wiary i nadziei, jaką chrześcijanie od pierwszych wieków związali ze śmiercią Jezusa. Każde z nich jest celne, poza każdym kryje się jakiś fragment dziejów i okruch duszy człowieka zbuntowanego, który chciałby wierzyć nie tylko we własny bunt. Celna jest uwaga, że Jezus przyszedł, aby rozwiązać problem śmierci człowieka i problem zła. Trafne jest również stwierdzenie, że rozwiązanie problemu dokonywało się w milczeniu, poprzez Czyn a nie poprzez nową teorię. Filozofowie umieją najwyżej objaśniać śmierć, Jezusowi chodziło o to, aby ją zmienić. Ten, kto tego nie rozumie, nie rozumie nic z Jezusa i niewiele z chrześcijaństwa. On, Jezus, związał z postulatem zmiany natury ludzkiego umierania klęskę lub wygraną swojego życia. I jeszcze jedna, celna uwaga Camusa: Jezus dokonał zmiany aksjologii śmierci. Jeżeli agonia staje się lekką, ponieważ została podjęta przez wieczną nadzieję, to znaczy, że dla tych, którzy wierzą, że Jezus był wieczną nadzieją, agonia zmieniła swą w a r t o ś ć. Przewrót w naturze i w aksjologii śmierci stanowił immanentną część Jezusowego Czynu życiowego.

Nam jednak, jak powiedziałem, nie idzie o pełną interpretację tego Czynu, lecz o samą koncepcję śmierci, która legła u jego źródeł. Potraktowaliśmy na początku Jezusa jako filozofa a jego koncepcję śmierci jako jego filozofię, obecnie musimy być wierni przyjętemu stanowisku, chociaż czysto ludzka ciekawość spleciona z troską o własną śmierć ciśnie nam na usta nowe pytania. Ale nawet gdy idzie o samą koncepcję śmierci, trzeba nam się zawężyć. Prawdopodobnie nie potrafimy doprowadzić opisu do wymaganej jednoznaczności rysując z konieczności rozwiązaniu nader ogólne granice [24].

---

23 Dz. cyt., s. 50—51.

24 Jak czytelnik łatwo zauważa, zaproponowany sposób postawienia i rozwiązania zagadnienia koncepcji śmierci Jezusa opiera się na pewnych z góry przyjętych założeniach, które nie zostały tutaj uzasadnione. Niestety z przyczyn obiektywnych nie mogę tego obecnie zrobić. Niemniej jest rzeczą konieczną wymienienie przynajmniej niektórych z nich.

Przede wszystkim przyjąłem, idąc głównie za koncepcją Maxa Schelera z jego *Formalismus in der Ethik*, że czyn człowieka może być wyrazem żywionych przez człowieka przeświadczeń, a nade wszystko przy pewnej interpretacji może nam odsłonić wartości, które ów człowiek uważa za zobowiązujące. Opierając się o te intuicje, podejmuję tutaj analizę czynu Jezusa. Inne założenie dotyczy interpretacji wypowiedzi Jezusa. Otóż traktuję je w gruncie rzeczy także jako szczególnego rodzaju czyny. Każda wypowiedź, jak wiemy

Podejmuję punkt widzenia zasugerowany przez Camusa: Jezus dokonuje przewrotu w sferze wartościowania śmierci. Jeżeli tak, to znaczy, że sam wpierw przeżywa śmierć jako wartość. Tylko wtedy można pokazać, że coś rzeczywiście jest wartością, gdy się samemu tę wartość przeżyło. To jednak, by przeżywać śmierć jako wartość samą w sobie, nie leżało ani w obszarach sensu śmierci, ani nie leży w obszarach wymienionych wyżej znaczeń śmierci. Skoro Jezus przeżywa śmierć jako wartość, znaczy to, że odsłoniła mu ona jakieś takie tajemnice, których nam odsłonić nie chciała.

Zobaczmy to nieco bliżej.

Rozpocznijmy od Ogrojca. W tym momencie Jezus, jak się wydaje, staje po raz pierwszy bezpośrednio twarzą w twarz w obliczu swej własnej śmierci, którą jest nadciągające ku niemu i mówiące do niego „ty" aktywne pustoszenie. Wypowiada słowa modlitwy: „Niechaj odejdzie ten kielich..." Wydawać by się mogło, że wszystko, co następuje potem, jest wynikiem posłuszeństwa. Tymczasem tak nie jest. Jaspers trafnie zauważa, że rysem charakterystycznym postawy Jezusa w stosunku do własnej śmierci jest prowokacja śmierci. Zanim nastała scena w Ogrojcu, Jezus najwyraźniej prowokował śmierć. Wystarczy zwrócić uwagę na jego polemiki z faryzeuszami, na wyzywające uzdrowienia, akty rozgrzeszeń, wjazd do Jerozolimy a potem kilkudniową działalność na terenie świątyni. W Ogrojcu tylko na moment postawa prowokacji ulega zepchnięciu na dalszy plan, by dać miejsce postawie posłuszeństwa. Znów odsłoni się ona w momencie pojmania aktem wyjścia naprzeciw oprawców a potem podczas całego procesu. Śmierć nie jest dla niego ani zaskoczeniem, ani przypadkiem. Przeżywa ją jako wartość, przy czym rzeczą obojętną jest, czy odsłania nam ją akt prowokacji czy akt posłuszeństwa.

W tym punkcie jesteśmy zmuszeni uczynić uwagę krytyczną pod adresem koncepcji Nietzschego, który dostrzegając również

---

z semantyki, znaczy coś, coś oznacza i coś wyraża. Dla mnie tutaj, w przeciwieństwie do współczesnej pozytywizującej egzegezy, najbardziej doniosły jest moment wyrażania, dzięki któremu wypowiedzi Jezusa mogą być uznane jako „czyny noszące znaczenia". Interesuje mnie zatem świadomość Jezusa ukryta poza jego wypowiedziami a odsłaniana przez czyn-wypowiedź i przez czyn-dążenie. Sądzę, że we wszystkich interpretacjach i reinterpretacjach postaci Jezusa czas już zerwać z traktowaniem ich, jakby były wypowiedziami wielkiego Anonima lub, co wprost śmieszne, jakby w ogóle były to wypowiedzi Niczyje. Stąd moje dążenie, by poza słowem doszukiwać się czynów, poza czynem szukać postaw, zaś poprzez to wszystko próbować zrekonstruować przynajmniej w najogólniejszych zarysach świadomość Jezusa. Sądzę, że może to mieć istotne znaczenie dla postawienia w nowy sposób sprawy historyczności Jezusa a także sprawy tożsamości Jezusa Ewangelii św. Jana i Ewangelii synoptycznych.

rys prowokacji śmierci przez Jezusa, dopatrzył się w Jezusie czegoś w rodzaju „tęsknicy za śmiercią". Pisał: „On poznał zaledwie łzy i posępność Hebrajczyka, tudzież nienawiść dobrych i sprawiedliwych — ów Hebrajczyk Jezus; i oto opadła Go tęsknica za śmiercią. Gdybyż on na pustyni pozostał i z dala od dobrych i sprawiedliwych. Możeby wówczas nauczył się żyć i ziemię kochać — i dar śmiechu poznałby aż nadto" [25]. Nietzsche nie dostrzega dwóch fundamentalnych faktów: że śmierć Jezusa miała być w myśl jego przekonań rozwiązaniem problemu śmierci i że innym charakterystycznym rysem postawy Jezusa było traktowanie życia jako wartości podstawowej. Zauważmy bowiem, że nieustannie mówi on o Życiu. Przyszedł życie dać, przyniósł ze sobą napój życia, chleb życia, słowa życia, pokarm życia, że wreszcie sam jest życiem. Dokonuje uzdrowień a nawet wskrzeszeń, co byłoby nie do pomyślenia, gdyby śmierć i umieranie stanowiły dla niego wartość naczelną. Wreszcie wyraźnie odsłania miejsce, jakie w jego świadomości zajmuje wartość śmierci, gdy mówi, że jego śmierć jest na życie świata a ciało wydaje się za przyjaciół, krew za przyjaciół przelewa.

W perspektywie faktów prowokacji śmierci i w perspektywie przytoczonych wypowiedzi nasuwa się pod pióro następujące uogólnienie: Jezus odczuwa śmierć jako wartość ambiwalentną, pozytywną i negatywną zarazem. Śmierć jest dla niego wartością pozytywną, ponieważ jest pomostem do osiągnięcia jakiegoś w sobie wartościowego życia. Że zaś jest pomostem koniecznym, nosi tę wartość sama w sobie. Natomiast śmierć jako umieranie jest wartością negatywną. Gdy Jezus zostaje nią dotknięty bezpośrednio, gdy zbledną w jego świadomości obrazy Życia a rozpętają się bóle konania, wtedy powie: „Niechaj odejdzie ten kielich..." Ale zaraz potem, gdy znowu obrazy życia staną się żywe, pójdzie naprzeciw oprawców z poczuciem nienaruszonej godności własnej, która trwać w nim będzie aż do końca procesu i dalej.

Jestem przeświadczony o tym, że odczucie śmierci jako wartości samej w sobie i to wartości ambiwalentnej jest momentem zasadniczym dla interpretacji koncepcji śmierci Jezusa. Jest to w ostatecznym rozrachunku inna śmierć, niż wszystkie wymienione wyżej śmierci wzięte w aspekcie ich znaczeń. Śmierć Jezusa nie jest *sensu stricto* śmiercią heroiczną, ponieważ śmierć heroiczna nie ma jako taka żadnej wartości pozytywnej, przeciwnie to, że bohater podejmując swój heroiczny czyn musi ginąć, jest jego tragedią i tragedią tych, dla których umarł. Poza tym bohater, idąc w stronę swojego czynu, zwykle ma świadomość, że tylko

---

25 Dz. cyt., s. 84.

może umrzeć, gdy Jezus wiedział, że musi umrzeć. Z tej samej racji nie było to proste odejście, ani tym bardziej odejście sankcyjne. Ale także nietzscheańska śmierć dopełnienia nie jest adekwatna. Śmierć Jezusa była od samego początku pojęta przez niego jako integralna część dzieła a nie jako odejście po dokończeniu dzieła. Więc może chodzi o męczeńską śmierć świadka prawdy? Niewątpliwie ma ona jakieś znamiona męczeństwa, choćby dlatego tylko, że Jezus został umęczony. Niemniej sam Jezus nigdy nie traktował jej jako świadectwa lub argumentu za czymś. Jeżeli już cokolwiek miało być argumentem, to zmartwychwstanie a nie śmierć.

Czymże zatem musiała być dla Jezusa śmierć, skoro przeżywał ją jako szczególną, ambiwalentną wartość? Na jakich jakościach fundamentalnych nadbudowywała się ta wartość, skoro absurdem byłoby przyjąć, że decyzja Jezusa była całkowicie dowolna? Czymże mogła być w jego oczach śmierć, skoro obrał ją jako integralny składnik swego dzieła?

Jezus mówi: „Jeżeli ziarno nie obumrze, nie wyda owocu". Metafora ziarna głęboko frapuje. Jest prosta, wskazuje na to, co się dzieje w całej przyrodzie a swą metaforyczną intencją budzi skojarzenie z samym Jezusem umierającym na krzyżu. Oto wypowiedziane na krzyżu słowa: „Boże mój, czemuś mnie opuścił?" Odsłaniają nam ból, przejmujący zawód i żal, który skoncentrował się u podstaw pytania „czemuś". Właśnie, dlaczego, czy był kiedy niewierny, nieposłuszny? Niewątpliwie kontekstem szerszym uczuć żalu i bólu jest agresja trwogi i rozpaczy, która zaczęła się w Ogrojcu. Ale już niedługo potem stojący pod krzyżem usłyszeli: „W ręce Twoje oddaję ducha mojego..." Mówi wyraźnie o sobie, ja oddaję. Ten okrzyk odsłania protest przeciwko rozpaczy, jakim jest dla człowieka jego nadzieja. Znów wraca do nas metafora ziarna, w którym ze śmierci wyłania się biały kiełek — zapowiedź nowego życia. Nadzieja, która wytrysnęła, jest, jak widzieliśmy, ostateczną próbą komunii z kimś, kto jest światłem w mroku. W duszy Jezusa trwa walka. Sposobem bytowania człowieka w stronę śmierci jest walka. U dna tej walki zgadujemy pulsujące poczucie własnej godności i tę ostateczną, najgłębszą i najsilniejszą, jaka w człowieku jest, miłość ku sobie, której prawa są przed prawami kochania wszystkich innych. Miłość stoi zazwyczaj u początków życia. Tutaj pulsuje ona także na końcu. Zaciera się różnica między początkiem a końcem. A potem... Potem nastaje cisza, jedna z tych, które są samą metafizyką istnienia. Jest koniec umierania i koniec filozofii śmierci samą śmiercią pisanej.

Jezus wybiera śmierć, ponieważ w jego świadomości śmierć

sama w sobie ma sens s o t e r y c z n y, zbawczy. Polega on na tym, że śmierć jest pomostem przysposabiającym w sposób naturalny idącego po nim człowieka do nowego życia, że jest ona tamą kierującą spieniony nurt wody w określonym, z góry wybranym kierunku. Soteryczna wartość śmierci nadbudowuje się nad naturalnymi dynamizmami, immanentnymi każdemu umieraniu człowieka. Umieranie to widzialny znak niewidzialnych narodzin. I dopiero to założenie, założenie, że śmierć ma sama w sobie wartość soteryczną, wyjaśnia nam, dlaczego postawa Jezusa wobec śmierci była taka a nie inna, słowem, dlaczego Jezus prowokuje śmierć.

*

Czy jednak rozważania przeprowadzone dotychczas nie postawiły nas w obliczu rażącej a nieuniknionej sprzeczności, która może przekreślić wszystko, co powiedzieliśmy o Jezusie?

Stwierdziliśmy, że Jezus przeżywa własną śmierć jako z góry zadaną wartość soteryczną. Oparliśmy to stwierdzenie przede wszystkim na interpretacji intencjonalnych założeń jego Czynu a wtórnie także na interpretacji jego nielicznych wypowiedzi. Ale w Ewangelii natrafiamy także na wypowiedzi i zdarzenia świadczące o czymś wręcz przeciwnym. Jezus mówi: „Jam jest zmartwychwstanie i życie". Mówi: „Kto we mnie wierzy, choćby i umarł żyć będzie". Doprowadza także do wskrzeszeń umarłych, które są wymowną ilustracją jego przeświadczenia, że wszystko, co kryje ludzka śmierć, jest mu poddane. Jak można uważać siebie zarazem za poddanego i władcę śmierci?

Niech nas jednak groźba tej sprzeczności nie przeraża. Spróbujmy raczej głębiej w nią spojrzeć.

Zapytajmy: przez co może być uwarunkowana tego typu wewnętrznie sprzeczna świadomość śmierci?

Warunkiem możliwości świadomości śmierci jako z a d a n e j wartości soterycznej jest niewątpliwie świadomość tego, że się jest aż do rdzenia człowiekiem, tylko człowiekiem. Warunkiem możliwości świadomości śmierci jako n a d a n e j wartości soterycznej, jako wartości soterycznej utworzonej, ukonstytuowanej przez siebie, jest świadomość własnej mocy, własnych uprawnień soterycznych a ostatecznie świadomość tego, że się radykalnie wyrasta ponad człowieczeństwo. I tak okazuje się, że sprzeczność jest dylematem. Dylemat ten jest wielowarstwowy. Poza dylematem przeżywania śmierci kryje się dylemat o wiele głębszy, bardziej zasadniczy i bardziej tajemniczy — dylemat dwustronnej świadomości ludzko-boskiej Jezusa. W momentach, gdy świadomość ludzka zdaje się w nim dominować, np. w Ogrojcu

lub na krzyżu, ma on przeświadczenie o konieczności poddania się śmierci i jej wartościom. W momentach dominowania świadomości nad-ludzkiej, np. przy scenach wskrzeszania zmarłych, jest przeświadczony, że to śmierć jest mu poddana. I tak przewija się w jego świadomości ambiwalencja śmierci, już nie tylko typu czysto aksjologicznego, lecz także genetycznego. Ta sama śmierć przedstawia mu się raz jako czynnik tworzący jego wewnętrzną rzeczywistość, raz on jest tym, kto opanował jej rzeczywistość.

Także w przypadku tej śmierci i tego przeżywania śmierci natrafiamy na wprowadzone wyżej rozróżnienie sensu i znaczenia śmierci. Śmierć w aspekcie jej sensu przedstawia mu się jako rzeczywistość zadana. Ale w aspekcie jej znaczenia, tam gdzie do głosu dochodzi indywidualne i najbardziej własne odczuwanie śmierci, ma on świadomość, że wszystko, co w śmierci naprawdę twórcze, znalazło się w niej dzięki niemu. W sferze znaczenia dochodzi również do głosu moment ściśle społeczny jego śmierci. Znaczenie społeczne ma jego śmierć nie dlatego, że jest po prostu śmiercią, lecz dlatego, że jest j e g o śmiercią. Ma on żywą świadomość tego, że on, że wartość jego osoby, odgrywa tu rolę kluczową.

Jest jednak pewien szczególny moment, który spaja ze sobą obydwie postawy Jezusa wobec własnej śmierci i śmierci w ogóle. Czy to będzie postawa pierwsza, w której dominująca jest świadomość człowieczeństwa, czy to będzie postawa druga, w której dominuje świadomość synostwa bożego, zawsze dochodzi do głosu rys protestu przeciwko umieraniu, wyłaniający się z jakiegoś najgłębszego wewnętrznego poróżnienia ze śmiercią. I gdy patrzymy na Jezusa jako po prostu Jezusa, abstrahując od wszystkich paradoksów jego samoświadomości, uderza nas ten rys szczególny — sposobem bytowania Jezusa w stronę śmierci jest podjęta w imię tajemniczego Życia walka ze śmiercią.

Józef Tischner

MARTIN BUBER

W Y C H O W A N I E

Przedmiotem mojej konferencji jest „rozwój twórczych sił w dziecku" [1]. Przy czym na wstępie nie mogę przed wami ukrywać faktu, że z pięciu powyższych słów jedynie dwa ostatnie są dla mnie jasne.

Bez wątpienia dziecko, nie indywidualne dziecko ani indywidualne dzieci, ale dziecko, stanowi jakąś rzeczywistość. W tej gogodzinie, w której rozpoczynamy konferencję o „rozwoju twórczych sił", na całej planecie rodzą się nowe ludzkie istoty, już ukształtowane a jednak jeszcze „do ukształtowania"; stanowią one niezliczone rzeczywistości ale także i jedną rzeczywistość. W każdej godzinie ród ludzki się zaczyna. Jesteśmy zbyt skłonni do zapominania o tym w obliczu ciężaru przeszłości, tzw. historii powszechnej, w obliczu faktu, że każde dziecko rodzi się z danymi dyspozycjami, płynącymi z tejże historii, to znaczy odziedziczonymi z bogactw przeszłych pokoleń, i że wchodzi ono w daną sytuację, ukształtowaną przez bogactwo wydarzeń historycznych. Fakt ten nie powinien zasłonić innego nie mniej ważnego, że mimo wszystko w tej godzinie jak i w każdej innej, to co jeszcze nie istniało, wdziera się nagle w strukturę tego, co istnieje, z dziesięcioma tysiącami twarzy, z których dotychczas ani jedna nie była widziana, z dziesięcioma tysiącami dusz jeszcze nie rozwiniętych ale gotowych do rozwijania się — twórcze wydarzenie *par excellence*, powstająca nowość, podstawowa możliwość. Tą możliwością, płynącą nieprzerwanie, chociażby nie wiadomo jak ją trwoniono, jest rzeczywistość zwana d z i e c k i e m: to zjawisko jedyności, będące czymś więcej aniżeli tylko poczęciem i narodzeniem, ta łaska, że można ciągle na nowo zaczynać.

Czy można sobie wyobrazić większą troskę, większy problem do przemyślenia, niż dowiedzieć się, co robić, aby odtąd ta łaska już nie ulegała trwonieniu, aby ta siła nowości zachowała swoją zdolność do odnawiania się? Przyszła historia nie wpisuje się według

---

1 Niniejszą konferencję Martin Buber wygłosił na Trzecim Międzynarodowym Zjeździe Pedagogów w Heidelbergu w 1925 r. Tłumaczenia dokonano według tekstu angielskiego, który ukazał się w książce M. Bubera pt. *Between man and man*, 1963, Fontana Library.

prawa przyczynowości w pergamin, który by później należało tylko rozwinąć; charakter nadają jej nieprzewidywalne decyzje przyszłych pokoleń. Jest rzeczą niemożliwą ocenić rolę, jaką odegrają żyjący dzisiaj, dzisiaj wzrastający, dzisiaj będący jeszcze dziećmi; tym bardziej niepodobna ocenić naszej roli jako wychowawców. Czyny pokoleń obecnie wzrastających mogą zarówno rozjaśnić szarą twarz ludzkiego świata jak i przyćmić. Podobnie ma się sprawa i z wychowaniem: jeżeli się w końcu pojawia i jeżeli rzeczywiście ma miejsce, będzie mogło podtrzymywać w sercach tych, którzy dokonują tych czynów, ową siłę rozlewającą światło. Jak dalece jest to możliwe, nie potrafimy odgadnąć: jedynie działanie może nam tutaj cośkolwiek powiedzieć.

Dziecko jest rzeczywistością; wychowanie musi się stać rzeczywistością. Ale co oznacza „rozwój twórczych sił"? Czy to może on stanowi rzeczywistość wychowania? Czy wychowanie musi się stać tym, aby stać się rzeczywistością? Ci, którzy urządzili obecną sesję i zaproponowali jej temat, widocznie uważają, że tak jest. Sądzą chyba, że wychowanie nie spełniło do dziś swojego zadania, dlatego że zmierzało do czegoś innego aniżeli do tego rozwoju rzeczywistości w dziecku, albo może dlatego, że miało na uwadze i faworyzowało w dziecku siły inne od twórczych. Bo muszę wyjaśnić, że tego skarbca możliwości nie wyczerpuje pojęcie „twórczych sił" ani ich wydobywania nie określa w pełni pojęcie „rozwoju".

Stwarzać oznacza pierwotnie boskie wezwanie do życia tego, co ukryte było w nie-bycie. Stosując to pojęcie, metaforycznie, do ludzkiej zdolności kształtowania, Johann Georg Hamann [2] oraz jemu współcześni widzieli w nim — w geniuszu kształtowania — szczyt ludzkiego rozwoju, w którym człowiek objawia się poprzez czyn jako obraz Boga. Później zakres metafory uległ rozszerzeniu. Wprawdzie jeszcze nie tak dawno przez „twórczy" rozumiano „uzdolniony literacko", ale w porównaniu z tym najniższym poziomem tego słowa nadanie mu dziś ogólnego znaczenia, znaczenia jakości tkwiącej w pewnej mierze we wszystkich ludziach, we wszystkich ludzkich dzieciach, wymagającej jedynie właściwej pielęgnacji — stanowi jego prawdziwy awans. Sztuka zatem stanowiłaby tylko dziedzinę, w której władza tworzenia, wspólna dla wszystkich, osiąga swoją doskonałość. Każdy jest obdarzony podstawowymi zdolnościami do sztuki, np. do rysunku czy do muzyki; należy jedynie rozwijać owe zdolności a wychowanie całej osoby oprzeć na nich jako na naturalnej działalności samego ja.

---

2 Johann Georg Hamann, niemiecki pisarz o tendencjach mistycznych. Wpłynął na ruch Sturm und Drang (ur. 1730, zm. 1788 r.).

Nie wolno przeoczyć znaczenia faktu stanowiącego punkt wyjściowy tej koncepcji. Dotyczy on ważnego, niemniej jednak dotąd mało zauważanego zjawiska. Mam na myśli istnienie autonomicznego instynktu, którego nie da się zredukować do żadnych innych a dla którego właściwą nazwą, tak mi się wydaje, jest „instynkt twórcy". Człowiek, dziecko ludzkie pragnie robić rzeczy. Widzenie formy powstającej z materiału, który pojawił się jako bezkształtny, nie tylko sprawia mu przyjemność. To, czego dziecko pragnie, to uczestnictwo w postawaniu rzeczy: ono chce być podmiotem procesu tworzenia. Instynktu, o którym mówię, nie należy mieszać z tak zwanym instynktem krzątania się czy działania — ten ostatni zresztą, wydaje mi się, wcale nie istnieje (dziecko chce konstruować albo niszczyć, dotykać albo uderzać, itd., ale nigdy nie chce „wykonywać jakiegoś działania"). Istotne jest, że dzięki aktowi, którego ono samo dokonuje, i który przeżywa intensywnie, powstaje coś, czego jeszcze przed chwilą nie było. Instynkt ten znajduje właściwy wyraz w sposobie, w jaki dzieci pod wpływem intelektualnej pasji tworzą język: tworzą go z porywczą siłą całkowitego nowatorstwa a nie jako coś naśladowczego — wyrywa się z nich dźwięk za dźwiękiem, wychodzi z wibrującej krtani, przechodzi przez drżące wargi na świat; całe, żywe, małe ciało także drży, wstrząśnięte wybuchem własnej osobowości. Patrzcie także na chłopca robiącego dla siebie jakieś nieznane i prymitywne narzędzie. Czyż nie zdumiewają go jego własne ruchy, czyż nie przestraszają go tak samo, jak przestraszały potężnych wynalazców w czasach prehistorycznych? Ale trzeba także zauważyć, że również w dziecięcej, pozornie „ślepej" żądzy niszczenia także odgrywa rolę a nawet i dominuje instynkt twórcy. Czasami dziecko zaczyna coś drzeć, na przykład kawałek papieru, ale wkrótce przeważa w nim zainteresowanie dla form kawałków i dalej drąc papier usiłuje wydobyć z niego określone formy.

Jest rzeczą istotną uznać, że instynkt tworzenia jest autonomiczny a nie pochodny. Dzisiejsza psychologia ma skłonność wyprowadzać różnorakość ludzkiej duszy z jednego podstawowego pierwiastka — z *libido*, z „pragnienia bycia wartościowym" i tym podobnie. W rzeczywistości jednak są to uogólnienia pewnych zwyrodniałych stanów, w których jeden instynkt nie tylko zwycięża inne, ale także, niczym pasożyt, rozprzestrzenia się na nich. Wychodzi się przy tym od częstych w naszych czasach wypadków odcięcia od społeczności, wewnętrznych gwałtów — gdzie tego rodzaju hipertrofia jednego z instynktów wywołuje pozór ekskluzywności. Wyciąga się stąd abstrakcyjne normy stosując je mimo ich teoretycznej oraz praktycznej niepewności. W przeciwieństwie do tych doktryn i metod zubożających duszę powinniśmy stale

pokazywać, że ludzkie wnętrze stanowi pierwotnie polifonię, w której żadnego głosu nie da się zredukować do innego a jedności niepodobna uchwycić analitycznie, lecz tylko da się ją usłyszeć w aktualnej harmonii. Jednym z prowadzących w niej głosów jest instynkt tworzenia.

Dlatego instynkt ten odgrywa ogromną rolę w dziele wychowania. Jest to instynkt, który nigdy nie staje się chciwością, niezależnie od jego intensywności, ponieważ nie jest nastawiony na „posiadanie" ale jedynie na robienie; który sam jeden pośród instynktów może urosnąć do pasji, nigdy do żądzy; który sam jeden pośród instynktów nie może prowadzić podmiotu do naruszania dziedzin należących do innych istot ludzkich. Mamy tu do czynienia z czystym gestem, który nie porywa świata dla siebie, ale który wyraża siebie dla świata. Czyż nie tu mieści się początek wzrostu osoby, początek urzeczywistniania tego ideału, o którym tak często się marzy i który tak często się trwoni? Tutaj bowiem ta cenna jakość może się rozwinąć i działać bez skrępowania. Nowa próba pokazała nam już skądinąd swoją wartość. Właśnie przed chwilą poznałem jeden, najpiękniejszy, jaki znam, jej przejaw: chór dziecięcy prowadzony przez wspaniałego Bakule'a, otwierający naszą konferencję. Kiedy się widzi, jak pod jego kierunkiem ułomne ludzkie istoty, pozornie skazane na bezczynność przez całe życie, zostały wyzwolone do życia wolnie działających osób, cieszących się swoim dziełem, kształtowanych i kształtujących, które umieją nadać kształt temu, co widzą i słyszą, które umieją także wspaniale wyśpiewać swoją duszę z całą gwałtownością; więcej, kiedy się widzi, jak posępnie samotne istoty spojono we wspólnotę dzieła, potwierdzającą się w wymianie spojrzeń, wówczas wszystko to wydaje się nieodparcie świadczyć nie tylko o owocności lecz także o sile instynktu twórcy przenikającej całego człowieka.

Tenże sam przykład, widziany głębiej, pokazuje nam, że decydujące znaczenie należy przypisać nie wyzwoleniu instynktu, ale siłom, które spotykają wyzwolony instynkt — siłom wychowawczym. Od nich zależy — od ich czystości i żarliwości, od ich miłości i roztropności — w jakie powiązania wejdzie uwolniony pierwiastek i co się z nim stanie.

Istnieją dwie postacie formacji, niezbędne dla zbudowania prawdziwie ludzkiego życia, do których instynkt twórcy, pozostawiony sobie samemu, nie prowadzi i nie może prowadzić: uczestniczenie w odpowiedzialności i wejście we współzależność.

Indywidualne tworzenie a uczestniczenie w odpowiedzialności to dwie różne rzeczy. Robienie jakiejś rzeczy stanowi dumę śmiertelnego człowieka; ale być uwarunkowanym we wspólnej robocie,

w pokornej podświadomości, że jest się częścią, że uczestniczy się tylko i podziela, stanowi prawdziwe pożywienie dla ziemskiej nieśmiertelności. Z chwilą kiedy człowiek wchodzi w uczestnictwo w odpowiedzialności, gdzie odkrywa i urzeczywistnia wspólnotę pracy z innymi ludźmi, przestaje iść za samym instynktem twórcy.

Działanie indywidualne jest wydarzeniem „jednostronnym". W centrum osoby mieści się siła, która wychodzi, wyciska swój wyraz na materiale; w ten sposób powstaje obiektywne dzieło. Ruch został zakończony, szedł w jednym kierunku — od marzenia, jakie śniło serce, do świata, gdzie się zatrzymał. Niezależnie od tego, w jakim stopniu artysta bezpośrednio doświadcza swojego związku z ideą, w obliczu której stoi i która czeka na wcielenie, zbliżając się do niej i w nią mierząc, dostrzegając ją i przyjmując, tak długo, jak długo jest zaangażowany w pracę, znajduje się w stanie, w którym duch z niego wychodzi i już do niego nie wraca: artysta daje odpowiedź światu, ale go już więcej nie spotyka. Swoim dziełem nie może on sprzyjać wzajemności: nawet w legendzie Pigmalion jest postacią ironiczną.

Tak, człowiek-twórca jest samotny. Całkowicie wolny od więzów stoi w przestrzeni wypełnionej echami swoich czynów. Jeżeli chce porzucić swoją samotność, nic mu nie pomoże fakt, że jego dzieło zostało przez wielu przyjęte entuzjastycznie. Nie wie bowiem, czy zostało ono zaakceptowane; czy została zaakceptowana jego ofiara przez anonimowego odbiorcę. Świadomość i udział we wspólnocie osiągnie jedynie wtedy, kiedy ktoś chwyci go za rękę nie jako „twórcę" lecz jako człowieka-towarzysza zagubionego w świecie, chcąc zostać poza sztuką jego kolegą, przyjacielem czy miłośnikiem. Wychowanie oparte na trenowaniu instynktu tworzenia może przygotować nową ludzką samotność, która kto wie czy się nie okaże najboleśniejszą ze wszystkich.

Dziecko tworząc przedmioty uczy się więcej, aniżeli mogłoby się nauczyć w jakiś inny sposób. Robiąc jakiś przedmiot poznaje jego możliwość, jego narodziny i strukturę oraz związki w sposób głębszy niż przez obserwację. Ale w ten sposób nie nauczy się niczego więcej, niczego stanowiącego wiatyk na całe życie. Poznaje bowiem świat od środka jako przedmiot, a nie jako podmiot, nie dowie się, jak świat mówi j a, nie dowie się zatem, jak mówi t y. To nie instynkt tworzenia uczy nas, jak mówić ty, lecz instynkt wspólnoty.

Instynkt ten jest czymś więcej, niż sądzą wyznawcy *libido*: jest on tęsknotą za światem obecnym dla nas jako osoba, osoba, która idzie ku nam tak jak my ku niej, która wybiera nas i uznaje tak jak my ją, która utwierdza się w nas tak jak my w niej.

Dziecko leżące z współprzymkniętymi oczami, oczekujące w napięciu na słowo od matki — tajemnica jego woli nie kieruje się w stronę posiadania czy zawładnięcia osobą ani w stronę zrobienia czegoś ze swojej własnej woli, ale — w stronę doświadczenia wspólnoty w obliczu samotnej nocy, rozpościerającej się za oknem i grożącej inwazją.

*

Wyzwolenie sił nie powinno być niczym więcej aniżeli warunkiem wstępnym wychowania. W końcu przez „siły twórcze", które należy „rozwijać", rozumie się nie tylko instynkt twórcy. Oznaczają one ludzką spontaniczność. Aby prawdziwe wychowanie było możliwe, nie wolno jej niszczyć: trzeba jej pozwolić dać z siebie wszystko, co ona może dać — ale czy to wystarczy jako podstawa wychowania?

Zwróćmy uwagę na naukę rysunku — przykład instynktu tworzenia w węższym znaczeniu. Nauczyciel starej szkoły zaczynał od reguł i uświęconych wzorów. Wiedziało się, co to jest piękno; należało je tylko kopiować. Dokonywano tego albo w otępieniu, albo w desperacji. Nauczyciel nowej szkoły natomiast kładzie na stole gałązkę żarnowca, powiedzmy, w glinianym dzbanku i każe ją rysować. Jeżeli uczniowie nie są zdeformowani, ani jeden rysunek nie będzie podobny do drugiego. Dopiero teraz zaczyna się niewidzialny a jednak ogromnej wagi wpływ krytyki i nauczania. Dzieci zetkną się z pewną skalą wartości, która niezależnie od tego, jak dalece byłaby nie akademicka, jest stała, zetkną się z wiedzą o dobrem i złem, która niezależnie od tego, jak dalece byłaby indywidualistyczna, jest jednoznaczna. Im bardziej skala ta jest nieakademicka i im bardziej indywidualistyczna jest ta wiedza, tym głębiej dzieci przeżywają owo zetknięcie się z nimi.

W pierwszym wypadku, kiedy wstępna deklaracja wyznacza to, co jedynie jest prawdziwe w dziecku rodzi się rezygnacja albo bunt; w drugim, kiedy uczeń uzyskuje wiedzę dopiero po zaryzykowaniu drogi do swojego dzieła, jego serce nabiera szacunku dla formy i w ten sposób się wychowuje.

Na drugą połowę procesu wychowywania składa się niezauważalne zbliżenie, czasem podniesienie palca, pytające spojrzenie...

Współczesna pedagogia, charakteryzująca się tendencją do wolności nie rozumie znaczenia tej drugiej połowy, podobnie jak stara pedagogia, charakteryzująca się przyzwyczajeniem do autorytetu, nie rozumiała znaczenia pierwszej. Symbol lejka ustępuje miejsca symbolowi pompy. Przypomina mi to dwa obozy w nauce o ewolucji, aktualne w siedemnastym i osiemnastym stuleciu: drobno-

ustrojowcy, wierzący, że cały zarodek znajduje się w spermatozoi, oraz jajowcy, wierzący, że cały znajduje się w jaju. Teoria rozwoju sił dziecka przypomina, w swoich najbardziej radykalnych twierdzeniach, „rozwój" organizmu „preformowanego" u Swammerdama [3]. Tymczasem wzrost ducha nie jest rozwijaniem, tak jak nie jest nim wzrost ciała. Dyspozycje, które można odnaleźć w duszy nowonarodzonego dziecka — jeżeli można naprawdę analizować duszę — są nie czymś innym jak tylko zdolnościami przyswajania sobie i wyobrażania świata. Świat rodzi w jednostce osobę. Świat, którym jest całe otoczenie, natura oraz społeczeństwo, „wychowuje" ludzką istotę: wydobywa jej siły i pozwala jej uchwycić oraz przeniknąć to, z czym się ona spotyka. To, co nazywamy wychowaniem, wychowaniem świadomym oraz dobrowolnym, oznacza *wybór działającego świata dokonany przez człowieka*: oznacza przyznanie decydującego wpływu wyborowi świata skupionemu i objawionemu w wychowawcy. Wychowanie przestaje być wówczas bezcelowym potokiem formującym dzieci poprzez wszystkie rzeczy bez wyboru i przyjmuje postać zamiaru. W ten sposób poprzez wychowawcę świat po raz pierwszy staje się prawdziwym podmiotem swojego działania.

Był czas, były czasy, kiedy nie istniało ani nie potrzebowało istnieć specjalne powołanie na wychowawcę czy nauczyciela. Żył sobie nauczyciel, filozof, kowal a jego czeladnicy czy uczniowie żyli z nim razem i uczyli się dzięki temu, że pozwalał im uczestniczyć w tym, czego miał ich nauczyć ze swojej pracy rąk czy mózgu. Ale uczyli się także, nie zajmując się tym, ani oni ani on (nawet nie zauważając tego, że się uczyli), tajemnicy osobowego życia: otrzymywali ducha. Podobne rzeczy muszą się jeszcze zdarzać do pewnego stopnia tam, gdzie żyje duch i osoba: wpędzono je jednak w granice duchowości, osobowości, stały się rzadkością, zdarzają się jedynie „na szczytach".

Wychowywanie jako pewien zamysł jest powołaniem. Nie możemy się cofnąć do stanu rzeczy sprzed szkół, tak jak nie możemy się cofnąć do czasów istniejących przed pojawieniem się techniki. Ale możemy i powinniśmy zrobić wszystko, aby wychowanie stało się pełną rzeczywistością, aby je w pełni zhumanizować. Nasza droga składa się ze strat sekretnie stających się zyskami. Wychowanie straciło raj czystej spontaniczności; dzisiaj ono świadomie orze ziemię, aby zarobić na codzienny chleb. Uległo przemianie i w tej przemianie stało się widoczne.

Niemniej mistrz pozostał wzorem dla nauczyciela. Bo jeżeli wychowawca dzisiejszy ma działać świadomie, musi mimo wszystko

---

[3] Jan Swammerdam, lekarz i biolog holenderski (ur. 1637, zm. 1680 r.).

działać tak, „jak gdyby nie działał". Jego prawdziwe działanie to owo podniesienie palca, pytające spojrzenie. Przez niego wybór działającego świata dosięga ucznia. Wychowawca mija się z odbiorcą przedstawiając mu ten wybór gestem wtrącania się. Wybór musi być skupiony w wychowawcy; rodząc się ze skupienia ma wygląd odpoczynku. Wtrącanie się dzieli duszę będącą przedmiotem jego zabiegów na część posłuszną i na część, która się buntuje. Tymczasem siłę integrującą posiada ukryty wpływ rodzący się z pełnego wychowawcy.

Świat, powiedziałem, wywiera swój wpływ na dziecko jako natura i jako społeczeństwo. Wychowują je żywioły — powietrze i światło, życie roślin i zwierząt — wychowują je także stosunki społeczne. Prawdziwy wychowawca reprezentuje to i to, niemniej jednak musi być dla dziecka jednym z żywiołów.

*

Wyzwolenie sił może być tylko warunkiem wychowania, niczym więcej. Mówiąc bardziej ogólnie, to wolność powinna dać teren, na którym zbuduje się prawdziwe życie, ale nie ona da mu fundament. Odnosi się to zarówno do wolności wewnętrznej, „moralnej", jak i do zewnętrznej, polegającej na wolności od więzów i przeszkód. Podobnie jak w wolności wyższej, wolności wyboru, przysługującej ludzkiej duszy, znajdujemy być może nasze najwznioślejsze chwile, ale nie jakąś cząstkę naszej substancji, tak w wolności niższej, w wolności rozwoju, znajdujemy naszą możliwość wzrostu, ale w żadnym razie nie sam nasz wzrost. Ta druga wolność posiada pełny sens jeżeli się ją pojmie jako rzeczywistość stanowiącą punkt wyjściowy dla wychowania, staje się jednak absurdalna, kiedy widzimy w niej zasadnicze zadanie.

Istnieje tendencja do upatrywania w wolności, którą można by nazwać wolnością rozwoju, przeciwnego bieguna dla przymusu, dla stanu poddaństwa przymusowi. Tymczasem jednak na przeciwnym biegunie od przymusu mieści się nie wolność lecz wspólnota. Przymus stanowi rzeczywistość negatywną; wspólnota jest rzeczywistością pozytywną; wolność jest możliwością, możliwością odzyskaną. Na przeciwnym biegunie od przymuszenia przez los, naturę czy ludzi nie znajduje się wolność od losu, natury czy ludzi ale życie w łączności i w przymierzu z nimi. Jest prawdą, że aby to urzeczywistnić trzeba się najpierw uniezależnić; lecz niezależność ta stanowi kładkę a nie miejsce stałego zamieszkania. Wolność jest drgającym języczkiem u wagi, owocnym punktem zerowym. Przymus natomiast oznacza w wychowaniu brak jedności, upokorzenie

i bunt. Wspólnota w wychowaniu stanowi właśnie wspólnotę a to znaczy, że jest się otwartym i zaangażowanym. Wolność w wychowaniu jest możliwością wspólnoty, możliwością, której nie można się pozbawić, ale której nie można też używać dla niej samej. Nie ma bez niej wyników, ale też nie dzięki niej się uzyskuje wyniki. Jest ona biegiem prowadzącym do skoku, strojeniem skrzypiec, umocnieniem owej pierwotnej i potężnej możliwości, której urzeczywistniania jednak nie może nawet rozpocząć.

Kocham rozbłysk wolności — jej światło wytryska z ciemności i gaśnie, ale pozostawia twoje serce nie do zranienia. Jestem oddany wolności, jestem gotowy razem z innymi walczyć za nią; za ten rozbłysk światła, który nie trwa dłużej, niż może znieść oko; za drganie tego języczka zbyt długo trzymanego w bezruchu i bezczynności. Lewą rękę podaję buntownikowi a prawą — heretykowi: naprzód! Ale nie dowierzam im. Oni umieją umrzeć, ale to za mało. Kocham wolność, ale nie wierzę w nią. Jak mógłby ktoś wierzyć w nią spojrzawszy w jej twarz? Jest ona błyskiem znaczenia obejmującego wszystkie znaczenia, możliwości obejmującej wszelką możliwość. O nią ustawicznie walczymy od naszego zarania, zawsze zwycięsko i zawsze daremnie.

Bez trudu można zrozumieć, że w czasach, kiedy zniszczone więzy tradycji zakwestionowały swoją słuszność, tendencja do wolności staje się przesadna, w trampolinie widzi się cel a w dobru funkcjonalnym dobro substancjalne. Co więcej, stanowi to próżny sentymentalizm użalać się na fakt, że wolność stała się przedmiotem eksperymentów. Możliwe, iż jest to cecha czasów bez busoli, że ludzie rzucają na szalę swoje życie tak, jak gdyby wyrzucali sondę w celu określenia swojego położenia i kierunku, jaki należy obrać. Rzucają na szalę s w o j e w ł a s n e życie! Dokonywanie tego rodzaju eksperymentu stanowi bezsporne ryzyko, o którym nie ma co dużo dyskutować. Kiedy się o nim mówi, kiedy się prowadzi intelektualne dyskusje i robi wyznania swoich własnych życiowych „problemów", pełnych pro i contra, jest to już obrzydliwość dezintegracji. Tym, którzy ryzykują siebie samych, wolno skoczyć i runąć w kołyszącą się próżnię, gdzie gubią się zmysły oraz kierunek, lub poprzez nią i poza nią w jakiś rodzaj istnienia. Ale nie wolno im robić z wolności jakiegoś teoremu czy programu. Stawać się wolnym od więzów to nasz los, ale należy go nosić jak krzyż a nie jak ozdobną kokardę. Zdajmy sobie dobrze sprawę z tego, co znaczy być wolnym od więzów: znaczy to, że w pełni osobowa odpowiedzialność zajmuje miejsce tej, którą dzieliliśmy z licznymi pokoleniami. Życie urzeczywistniane w wolności stanowi osobową odpowiedzialność albo jest patetyczną farsą.

Wskazałem na siłę, która jedynie może pustej wolności nadać

treść i kierunek — wolności, która się kołysze i wiruje. W tę siłę wierzę, do niej mam zaufanie.

Mimo wszystko to kruche życie pomiędzy narodzinami i śmiercią może stać się wypełnieniem pod warunkiem, że będzie dialogiem. W życiu ciągle się ktoś do nas zwraca: odpowiadać możemy myślą, słowem, czynem, tworzeniem, wpływem. Zazwyczaj nie słuchamy wezwania skierowanego do nas albo przerywamy je paplaniną. Ale jeżeli słowo przychodzi do nas i odpowiedź odchodzi od nas, istnieje na świecie ludzkie życie, chociażby było poszarpane. Rozpalenie odpowiedzi w owej „iskrze" duszy, zapłonięcie odpowiedzi, zdarzające się za każdym razem, kiedy spotykamy się ze słowem skierowanym do nas, nazywamy odpowiedzialnością. Ponosimy odpowiedzialność za tę dziedzinę życia, przypadłą nam w udziale i nam powierzoną, za którą jesteśmy zdolni odpowiadać, to znaczy z którą jesteśmy faktycznie związani takimi stosunkami powstałymi na skutek naszych czynów, że mogą one — przy całej naszej niewystarczalności — być wzięte za uczciwą odpowiedź. Jak dalece człowiek, wychodząc od rzeczywistości iskierki, może iść za tradycyjnymi więzami, za prawem, instrukcjami, tak dalece może on na czymś oprzeć swoją odpowiedzialność (od której się nie uwolnimy, a nic więcej nie będzie nam dane jak tylko oparcie). W miarę jak „stajemy się" coraz bardziej „wolni" odmawia się nam oparcia; nasza odpowiedzialność musi się stawać osobowa i samotna.

Właśnie z tego punktu widzenia należy pojmować wychowanie oraz jego przemianę w godzinie rozpadania się więzów.

*

Zwykło się przeciwstawiać zasadę „nowego" wychowania — „Eros" — zasadzie „starego" wychowania — „woli mocy".

W rzeczy samej tak jedno jak i drugie mało ma wspólnego z zasadą wychowywania. Tą ostatnią bowiem — w znaczeniu, które trzeba będzie jeszcze wyjaśnić — może być jedynie pewna podstawowa relacja urzeczywistniana w wychowywaniu. Zarówno Eros jak i wola mocy stanowią namiętności duszy; dla ich właściwego działania istnieje inne miejsce, wychowanie może im dostarczyć przez przypadek pola do działania i to jeszcze kładącego im granice, które zniszczone niszczą samo pole. Dlatego ani jedno ani drugie nie może odgrywać istotnej roli w postawie wychowawczej.

„Stary" wychowawca, jako wychowawca, nie był „człowiekiem z wolą mocy"; on tylko przekazywał wartości utrwalone w silnej tradycji. Jeżeli wychowawca pokazuje uczniowi świat, to „stary" wychowawca pokazywał mu w szczególności świat historyczny — przeszłość. W stosunku do tego intruza, jakim jest dziecko, pełnił

funkcję ambasadora historii; zaklinał je, tak jak w legendzie papież zaklinał księcia Hunów, magią historycznych sił ducha; wsączał w nie wartości albo do nich je przyciągał. Ktoś, kto sprowadza spotkanie pomiędzy kosmosem historii a jej wiecznie nowym chaosem, pomiędzy Zeusem a Dionizosem, do formuły „antagonizmu pomiędzy ojcami a synami", nigdy nie kontemplował go naprawdę intelektualnie. Zeus Ojciec nie oznacza pokolenia, lecz świat, świat olimpijski, ukształtowany; świat historii staje w obliczu konkretnego pokolenia, które przedstawia świat natury, nieustannie się odnawiający, zawsze bez historii.

Sytuację związaną ze starym wychowaniem może jednak łatwo wykorzystać a może także jej nadużyć wola mocy danej jednostki, Wolę tę bowiem nadyma autorytet historii. Wola mocy staje się niepohamowana i przechodzi w stan wściekłości z chwilą, kiedy autorytet zaczyna chylić się ku upadkowi, to znaczy kiedy zanika magiczna siła tradycji. Wówczas nadchodzi moment, w którym nauczyciel już nie staje przed uczniem jako ambasador, lecz tylko jako jednostka, jako pewien statyczny atom przed atomem wirującym. Nieważna staje się wtedy wielkość jego iluzji — że działa mocą pełni obiektywnego ducha, w rzeczywistości bowiem swojego życia skazany jest na samego siebie, co rodzi w nim nostalgiczne pragnienie. Pojawia się Eros. I On znajduje zatrudnienie w nowej sytuacji wychowania, to, które miała wola mocy w starej sytuacji. Ale Eros nie jest nosicielem ani podstawą, ani zasadą, tak jak była wola mocy. On sobie tylko rości do tego pretensje — aby nie rozpoznano w nim nostalgicznej tęsknoty, obcego, któremu udzielono gościny. A wielu w to wierzy.

Nie udało się Nietzschemu tak wysławić wolę mocy, jak udało się to Platonowi w wypadku Erosa. My jednak w naszej trosce o rzeczywistość stworzoną (w tym czasie wielkich trosk) powinniśmy brać pod uwagę zarówno w jednym jak w drugim wypadku nie mity filozofów lecz faktyczną sytuację obecnego życia. Musimy dostrzec, w przeciwieństwie do całej gloryfikacji, że Eros — tj. nie „miłość"; ale Eros męski, wspaniały — oprócz innych cech posiada z konieczności i tę, że pragnie dawać przyjemność mężczyznom; wychowanie tymczasem, ta szczególna treść, kryjąca się pod tą nazwą, w której zawartości nie ma żadnych innych treści, właśnie to pragnienie z konieczności wyklucza. Wychowawca choćby nie wiadomo jak silnie był opanowany i inspirowany przez Erosa, jeżeli daje mu posłuch w procesie wychowywania, tłumi wzrost tego, o co się troszczy. Z dwojga rzeczy musi się zdecydować na jedną: albo weźmie na siebie tragedię o s o b y i codziennie będzie składał nieskalaną ofiarę, albo ogień chwyci się jego dzieła i strawi je.

Eros jest wyborem, wyborem dokonanym pod wpływem skłonności. Właśnie tym nie jest wychowanie. Kochać pod znakiem Erosa znaczy wybierać osobę ukochaną: w tym miejscu współczesny wychowawca znajduje swojego ucznia. Na *wielkość* dzisiejszego wychowawcy należy patrzeć z punktu widzenia tej nieerotycznej sytuacji — wielkość tę dostrzega się najwyraźniej, kiedy wychowawca jest nauczycielem. Oto wchodzi on po raz pierwszy do klasy, widzi ich skulonych przy stolikach, rozmieszczonych przypadkowo, źle lub dobrze zbudowanych, o twarzach pustych, zwierzęcych albo szlachetnych — ma przed sobą obecny jak gdyby stworzony wszechświat. Spojrzenie wychowawcy akceptuje i przyjmuje ich wszystkich. Nie jest on z pewnością potomkiem greckich bogów, którzy porywali swoich wybrańców. Wygląda mi raczej na przedstawiciela prawdziwego Boga. Bo jeżeli Bóg „kształtuje światło i stwarza ciemność", człowiek jest zdolny to i to pokochać — pokochać światło dla niego samego i ciemność dla światła przyszłego.

Jeżeli wychowawca będzie czuł się zobowiązany w celach wychowawczych dokonać wyboru i przeprowadzić uporządkowanie, będzie się kierował innym kryterium aniżeli skłonnością, niezależnie od tego, jak dalece ta ostatnia w swoim zakresie byłaby słuszna. Będzie się kierował wartościami dostrzeżonymi przez siebie jako przez wychowawcę. Ale nawet wtedy zawiesi swój wybór pod wpływem stałej korektury płynącej z jego pokory jako wychowawcy. Życie i sposób życia wszystkich jego uczniów stanowi decydujący czynnik, któremu poporządkowywuje się jego „hierarchiczne" poznanie. W równorodności bowiem dzieci ma przed sobą różnorodność stworzenia.

*

W wychowywaniu mieści się szlachetny ascetyzm (bez surowości w stosunku do świata) w imię odpowiedzialności za powierzoną nam dziedzinę życia, na które możemy wpływać ale do którego nie możemy się wtrącać — czy to za pośrednictwem woli mocy czy Erosa. Duch może prawdziwie służyć życiu wyłącznie w układzie rzetelnego kontrapunktu — określonego prawami różnych form stosunku, oddania się i rezerwy, poufałości i dystansu. Kontrapunktu oczywiście nie można organizować refleksją, musi on płynąć z żywotnego taktu, w który człowiek jest wyposażony w swoim naturalnym i duchowym jestestwie. Każda forma stosunku, w których duch urzeczywistnia swoją rolę na służbie życiu, posiada swoje zobiektywizowanie, swoją strukturę proporcji i granic, nie przeciwstawiającą się w żadnym wypadku żarowi oso-

bowego zrozumienia i przenikania, przeciwstawiającą się jednak pomieszaniu ze sferami stanowiącymi własność osoby. Jeżeli nie respektuje się tej struktury i jej oporu, rzekomo arystokratyczny dyletantyzm bierze górę, pomimo że w rzeczywistości sam jest chwiejny i rozgorączkowany. Nie zdoła on mimo pomocy ze strony najbardziej sakralnych określeń i postaw przezwyciężyć nieuniknionej swojej konsekwencji: dezintegracji. Przyjrzyjmy się, na przykład, stosunkowi lekarza do pacjenta. Jest rzeczą istotną, aby to był rzeczywisty stosunek osoby do osoby, osoby przeżywającej w swojej duszy wezwanie. Z chwilą jednak kiedy osoba wezwana na pomoc zaczyna odczuwać pragnienie — choćby w najsubtelniejszej postaci — zdominowania powierzonego sobie pacjenta albo zabawienia się nim, albo potraktowania jego pragnienia, by stać się zdominowanym czy przedmiotem zabawy, inaczej niż jako choroby, która domaga się leczenia, rodzi niebezpieczeństwo takiego fałszu, przy którym blednie wszelkie znachorstwo.

*

Nie wolno źle rozumieć obiektywnie ascetycznego charakteru dziedziny wychowania i uważać ją za tak oddzieloną od woli mocy i od Erosa, że nie byłby możliwy żaden pomost między jednym i drugim.

Pokazałem już, jak wielkie znaczenie może mieć Eros dla wychowawcy bez niszczenia jego pracy. Chodzi jedynie o próg i przemianę dokonującą się w nim. Nie tylko Kościół posiada próg próby, na którym człowiek się zmienia albo staje się kłamstwem. Aby człowiek mógł dokonać stale odnawianego przejścia, z jednej sfery do drugiej, trzeba, żeby go dokonał raz w sposób decydujący i żeby przyswoił sobie istotę funkcji wychowania. Jak to się dzieje? Istnieje pewne elementarne doświadczenie, które co najmniej podważa pewność siebie zarówno człowieka Erosa jak i człowieka Kratosa [4], czasem dokonuje jeszcze czegoś więcej: wdziera się gwałtownie do serca instynktu przekształcając go. Następuje odwrócenie instynktu czyli zmiana jego orientacji a nie wyeliminowanie. Tego rodzaju odwrócenie może się dokonać dzięki elementarnemu doświadczeniu, od którego zaczyna się rzeczywisty proces wychowywania i na którym się w zasadzie opiera. Nazywam je doświadczaniem odwrotnej strony.

Jakiś człowiek bije drugiego człowieka, który stoi spokojnie pozwalając się bić. Wyobraźmy sobie, że ten, który bije drugiego, otrzymuje nagle w swojej duszy taki sam cios, jeden z tych, jakie

---

[4] Kratos. (gr.) siła, potęga, Często tym pojęciem określało się Zeusa.

zadaje temu, który pozostaje w spokoju i pozwala się bić. Na małą chwilę doświadcza on sytuacji odwrotnej strony. Rzeczywistość go przymusza. Cóż uczyni? Albo stłumi ten głos duszy, albo jego instynkt się odwróci.

Mężczyzna pieści kobietę pozwalającą się pieścić. Załóżmy, że odczuwa on dotyk z dwóch stron — od strony swojej dłoni oraz od strony kobiecej skóry, którą pieści. Podwójna natura gestu, mającego miejsce między dwoma osobami, przenika i porusza głębie przyjemności w jego sercu. Jeżeli mężczyzna nie zagłusza swojego serca, będzie zmuszony nie do wyrzeczenia się przyjemności, lecz — wybrać miłość.

Nie chcę przez to w żadnym razie powiedzieć, że człowiek, który miał tego rodzaju przeżycie, będzie odtąd doświadczał tego „dwustronnego przeżycia" w każdym takim spotkaniu — być może zniszczyłoby to jego instynkt. Niemniej tego rodzaju krańcowe przeżycie powoduje, że druga osoba staje się dla nas na zawsze obecna. Dokonała się transfuzja, po której powrót do czystej subiektywności staje się na przyszłość niemożliwy oraz nie do zniesienia.

Aby móc prowadzić, potrzebna jest ta siła, która pozwala objąć sytuację prowadzonego; tylko ten Eros jest miłością, który tak obejmuje. Obejmować znaczy urzeczywistnić osobę podległą, osobę pożądaną, „partnera", i to nie w wyobraźni, ale naprawdę, w jego bycie.

Byłoby błędem utożsamiać to pojęcie z pojęciem „wczucia się" (*Einfühlung*) często używanym w estetyce nowożytnej. „Wczucie się" oznacza wślizgnięcie się poprzez własne uczucie w dynamiczną strukturę przedmiotu, jakiejś kolumny, kryształu, gałęzi drzewa, jakiegoś zwierzęcia czy człowieka, prześledzenie jej niejako od wewnątrz, chwytając dzięki wrażeniom własnych mięśni układ i ruch przedmiotu: to właśnie znaczy „przenieść się" gdzieś i w coś, ewentualnie w kogoś. „Przenikać" znaczy zatem oderwać się od własnej konkretności, wygasić aktualnie przeżywaną sytuację, wsiąknąć w rzeczywistość, w której się uczestniczy w sposób czysto estetyzujący. Tymczasem „objęcie" stanowi wydłużenie własnej konkretności, wypełnienie przeżywanej sytuacji życiowej, doskonałą obecność rzeczywistości, w której się uczestniczy. Składa się na nie: takiej lub innej natury stosunek pomiędzy dwoma osobami; jakieś wydarzenie, w którym mają wspólny udział a przynajmniej jedna z nich odgrywa w nim rolę aktywną; w końcu fakt, że nie tracąc nic z rzeczywistości swojego działania (tak jak go odczuwa) osoba ta doświadcza równocześnie wspólnego wydarzenia tak, jak go doświadcza osoba druga.

Stosunek pomiędzy dwoma osobami charakteryzujący się

w większym lub mniejszym stopniu „obejmowaniem" nazwijmy stosunkiem dialogicznym.

Ujawnia się on także w autentycznej rozmowie, ale rozmowa nie jest dla niego czymś koniecznym. W rzeczy samej bowiem nie tylko wspólne milczenie dwóch osób tak złączonych stanowi dialog; ich życie dialogu trwa pomimo przestrzennego oddalenia jako stała wirtualna obecność jednej osoby dla drugiej, jako nie wyrażone obcowanie ze sobą. Z drugiej strony wszelka rozmowa zawdzięcza swoją autentyczność jedynie kontaktowi z czynnikiem „obejmowania", nawet jeżeli ten ostatni pojawia się tylko abstrakcyjnie jako pewna „aprobata" sposobu bycia partnera w rozmowie — aprobata ta może być rzeczywista i skuteczna wyłącznie pod warunkiem, że wypływa z przeżycia obejmowania, z doświadczenia tego, co po drugiej stronie (drugiej osoby).

Odwrócenie woli mocy oraz Erosa oznacza dialogizację stosunków przez nie określonych: z tego właśnie powodu odwrócenie zarówno jednego jak i drugiego świadczy, że w więź łączącą nas z żywym człowiekiem oraz w odpowiedzialność za niego, za powierzoną nam dziedzinę życia, wchodzi instynkt.

Rozpoczęliśmy nasze wyjaśnianie od uznania czynnika obejmowania. To on tworzy stosunek wychowawczy.

*

Stosunek wychowawczy jest stosunkiem czysto dialogowym.

Mówiłem o dziecku leżącym z oczami na wpół przymkniętymi, czekającym na słowo matki skierowane do niego. Ale jest wiele dzieci, które nie mają potrzeby czekać, ponieważ wiedzą, że ciągle skierowuje się do nich słowo, w nigdy nie kończącym się dialogu. W obliczu samotnej nocy, grożącej inwazją, leżą dobrze chronione przez srebrną zbroję ufności.

Zaufanie, zaufanie do świata, ponieważ istnieje ta ludzka istota — oto najintymniejszy czyn stosunku wychowującego. Ponieważ istnieje ta ludzka istota, absurd, jakkolwiek by cię przygniatał, nie może być prawdą. Ponieważ istnieje ta ludzka istota, musi istnieć światło przesłonięte ciemnościami, zbawienie skulone w strachu, wielka miłość ukryta w obojętności żywych ludzi.

Ponieważ istnieje ta ludzka istota: ale dlatego też potrzeba, aby wychowawca naprawdę tam był, aby naprawdę stał w obliczu dziecka a nie tylko w wyobraźni. Nie może dopuścić do tego, żeby być obecnym jak zjawa czy twór wyobraźni: śmierć zjawy stanowiłaby katastrofę pierwotnej duszy dziecka. Wychowawca nie potrzebuje żadnej z tych doskonałości, w które przybiera go wyobraźnia dziecka, on tylko musi tam być. Aby być naprawdę obecnym

i pozostawać takim dla dziecka, powinien zaasymilować obecność dziecka w swój własny organizm, jako jedną z podpór, na których zasadza się jego więź ze światem, jako jedno z ognisk jego odpowiedzialności względem świata. Oczywiście nie może się stale zajmować dzieckiem, zarówno w swoich myślach jak i czynach — zresztą nie na tym polega jego zadanie. Jeżeli jednak naprawdę przyjął on to dziecko, wówczas konstytuuje się i trwa podziemnie dialogowy charakter stosunku oraz stała potencjalna obecność jednej osoby dla drugiej. Wtedy dopiero mamy rzeczywistość, wzajemność, p o m i ę d z y dwoma.

Wzajemność ta jednak — co stanowi szczególny charakter stosunku w wychowywaniu — nie może być wzajemnością obejmowania, pomimo że prawdziwy stosunek wychowawcy do wychowanka opiera się na obejmowaniu. Żaden inny stosunek nie czerpie tak jak ten swojego wewnętrznego życia z obejmowania, mimo to jednak żaden inny nie jest pod tym względem skazany na tak zupełną jednostronność i to do tego stopnia, że z chwilą utraty owej jednostronności traci on swoją istotę.

Możemy rozróżnić trzy główne formy stosunku dialogowego.

Jedna polega na abstrakcyjnym lecz wzajemnym przeżyciu obejmowania.

Najlepszym na nią przykładem jest spór między dwoma ludźmi, całkowicie odmiennymi w swojej naturze, w swoich pojęciach, w swoim powołaniu, spór, w czasie którego nagle zdarza się — jakby dzięki jakiemuś posłańcowi anonimowemu — i niewidzialnemu — że każdy z uczestników sporu staje się świadomy słuszności drugiego, odzianej w konieczność i sens. Co za oświecenie! Nie zmniejsza ono wcale naszej własnej prawdy, naszej własnej siły przekonania, naszego własnego „punktu widzenia" czy raczej naszej własnej orbity krążenia. Nie mamy tu do czynienia z „relatywizowaniem", możemy jednak powiedzieć, że istota właściwego śmiertelnym poznania jawi nam się w swoim ograniczeniu i pierwotności. Poznać znaczy dla każdego z nas stworzeń wypełnić w prawdzie i odpowiedzialności swój własny stosunek do bytu obecnego, poprzez przyjęcie wszystkiego, co z niego ujawniło się, poprzez wcielanie go w nasz własny byt, ze wszystkich sił, w wierności i otwarciu na świat i ducha. W ten sposób rodzi się i trwa żywa prawda. Uświadomiliśmy sobie, że z drugimi jest tak samo jak z nami, że kieruje nimi i nami nie prawda logiczna (poznania), lecz prawda istnienia oraz istnienie prawdy bytu. W ten sposób stajemy się zdolnymi do a p r o b o w a n i a.

Tę formę nazwałem abstrakcyjną, nie dlatego żeby jej podstawowemu doświadczeniu brakowało bezpośredniości, ale dlatego, że odnosi się ona do człowieka jedynie jako do osoby duchowej i musi

abstrahować od pełnej rzeczywistości jego bytu i życia. Dwie inne formy opierają się na obejmowaniu pełnej rzeczywistości.

Pierwsza z tych dwóch, stosunek wychowawczy, opiera się na konkretnym ale jednostronnym przeżyciu obejmowania.

Jeżeli wychowywać znaczy tak działać, żeby wybór świata wpłynął na osobę za pośrednictwem innej osoby, wtedy osoba, dzięki której się to dokonuje albo raczej — która powoduje, że coś się dokonuje za jej pośrednictwem, znajduje się zamknięta w szczególnym paradoksie. To, co skądinąd jest tylko włożoną w fałdy życia łaską wpływania własnym życiem na życie innych, tutaj staje się funkcją i prawem. Otóż z chwilą, gdy wychowawca do tego stopnia zajął miejsce mistrza, pojawiło się niebezpieczeństwo, że nowe zjawisko, wola wychowywania, może przerodzić się w arbitralność, oraz że wychowawca może dokonywać swojego wyboru i oddziaływać wychodząc z własnego punktu widzenia, ze swojej własnej idei o uczniu, a nie od własnej rzeczywistości ucznia. Wystarczy na przykład przeczytać sprawozdania z metod nauczania Pestalozziego, żeby zobaczyć, jak łatwo, nawet u najszlachetniejszych nauczycieli, arbitralna samowola miesza się z wolą. Najczęściej dzieje się tak dlatego, że akt obejmowania ulega przerwaniu albo czasowemu osłabieniu. A przecież ten akt spełnia w dziedzinie wychowywania funkcję nie tylko regulującą, jak to obserwujemy w innych dziedzinach, lecz także stanowi czynnik konstytutywny do tego stopnia, że wychowywanie osiąga swoją prawdziwą i właściwą siłę dzięki ciągłemu jego powrotowi oraz dzięki stałemu odnawianiu z nim łączności. Człowiek, którego powołaniem jest oddziaływać na osoby, pozwalające się określać, musi zawsze na nowo doświadczać swojego działania od drugiej strony (chociażby nie wiadomo jak bardzo wyglądało ono na niedziałanie). Nie osłabiając działania swojego bytu duchowego musi on znajdować się równocześnie po drugiej stronie, na miejscu drugiej duszy, na którą oddziaływuje; nie zaś na miejscu jakiegoś abstrakcyjnego, wymyślonego ducha, ale za każdym razem całkowicie konkretnej duszy, tej tu indywidualnej, jedynej istoty, żyjącej w jego obliczu razem z nim we wspólnej sytuacji „wychowywania" i „bycia wychowywanym". Jest to bowiem rzeczywiście jedna sytuacja, w której dziecko znajduje się po drugiej jej stronie. Nie wystarczy, że wychowawca wyobraża sobie indywidualność dziecka, ani że przeżywa je bezpośrednio jako osobę w znaczeniu duchowym i że je przyjmuje jako osobę. Tylko wtedy, kiedy uchwyci siebie samego z miejsca znajdującego się „po tamtej stronie", kiedy poczuje skutki swojego oddziaływania na drugą ludzką istotę, tylko wtedy uzna on rzeczywiste granice, tylko wtedy ochrzci on swoją arbitralność w Rzeczywistości i uczyni ją prawdziwą

wolą, tylko wtedy odnowi on swoją paradoksalną słuszność. Będzie wśród ludzi jednym z tych, dla których obejmowanie może i powinno się stać z wydarzenia wstrząsającego i budującego — stałą atmosferą.

Mimo to jednak obejmowanie w tym przypadku nie może być wzajemne, bez względu na siłę wzajemności dawania i brania, jaka wiąże nauczyciela z uczniem. Nauczyciel doświadcza tego, jak jest wychowywany uczeń, lecz uczeń nie doświadcza tego, jak wychowuje nauczyciel. Wychowawca znajduje się na dwóch końcach wspólnej sytuacji, uczeń tylko na jednym. W momencie, kiedy uczeń zdolny jest doświadczyć jej z drugiej strony, stosunek wychowawczy ginie albo przemienia się w przyjaźń.

Przyjaźnią nazywam trzecią formę stosunku dialogowego, opierającą się na konkretnym i wzajemnym przeżyciu obejmowania. W niej dusze ludzkie naprawdę obejmują się nawzajem.

*

Wychowawca doświadczający „drugiej strony" i stojący tam mocno doświadcza równocześnie dwóch rzeczy: że jest ograniczany przez inność, oraz że otrzymuje łaskę dzięki związaniu z inną osobą. Odczuwa, z punktu widzenia znajdującego się vis-à-vis niego, przyjmowanie i odrzucanie tego, co się w tej właśnie chwili zbliża (to znaczy tego, co przychodzi w tej właśnie chwili wychodząc od niego, wychowawcy). Często nie jest to niczym więcej jak tylko wiotkim nastrojem albo uczuciem niepewnym, ale można stąd wnosić o rzeczywistej potrzebie albo jej braku w duszy. Zupełnie tak jak pożywienie, które dziecko lubi albo nie; nie mówi ono dokładnie, jakich substancji potrzebuje ciało dziecka, ale z pewnością pomaga w uzyskaniu o tym wiedzy. Dowiadując się od czasu do czasu, czego potrzebuje a czego nie potrzebuje teraz ta ludzka istota, wychowawca dochodzi do coraz głębszego poznania tego, czego ona potrzebuje dla swojego stawania się. Dochodzi także do poznania, co on, jako „wychowawca" jest zdolny dać teraz a czego jeszcze nie. W ten sposób odpowiedzialność za tę powierzoną mu dziedzinę życia, odpowiedzialność za tę żywą duszę skierowuje go w stronę rzeczy wydawałoby się niemożliwej a mimo to w jakiejś mierze nam danej — w stronę samowychowania. Samowychowanie urzeczywistnia się nie poprzez zajmowanie się samym sobą, ale poprzez zajmowanie się światem. Trzeba sobie zdać sprawę z tego, co to znaczy. Siły świata, których potrzebuje uczeń dla tworzenia siebie samego, wychowawca musi odkryć w świecie oraz wciągnąć je w siebie samego.

Wychowywanie ludzi przez ludzi oznacza wybór świata w dzia-

łaniu za pośrednictwem osoby i w niej samej. Wychowawca gromadzi konstruktywne siły świata. Rozróżnia je, odrzuca i potwierdza w sobie samym, w sobie wypełnionym przez świat. Siły konstruktywne są zawsze te same: stanowią świat we wspólnocie, świat skierowany do Boga. Wychowawca wychowuje siebie samego, aby być ich nosicielem.

*

Czy więc tu znajduje się „zasada" wychowania, jego norma i jego stała maksyma?

Nie, mamy tu do czynienia jedynie z *principium* rzeczywistości wychowywania, z jego początkiem, niezależnie od tego, kiedy się ono zaczyna.

Nie ma i nigdy nie było żadnej normy czy stałej maksymy dla wychowania. To, co się zwykło tak nazywać, było li tylko normą jakiejś kultury, jakiegoś społeczeństwa, jakiegoś Kościoła, jakiejś epoki, której wychowanie podobnie jak inne ruchy czy akty duchowe, podporządkowywało się, wyrażając ją w swoim własnym języku. W epoce o formach ustalonych wychowanie *de facto* nie posiada autonomii; posiada ją wtedy, kiedy dana epoka traci swe formy. Wyłącznie w dezintegracji tradycyjnych więzów, w wirze wolności rodzi się odpowiedzialność osobowa, nie znajdująca więcej oparcia w żadnym Kościele, w żadnym społeczeństwie czy kulturze: samotna odpowiedzialność w obliczu bytu.

W epoce tracącej swoje formy wielkie, bardzo wysławiane „osobowości", które umieją posługiwać się podobiznami form oraz w ich imię opanowywać „czas", odgrywają tak samo małą rolę w prawdzie tego, co się zdarza, jak ci, którzy opłakują autentyczne formy przeszłości i usiłują je przywrócić. Liczą się tylko te osoby, które — chociażby małym cieszyły się rozgłosem — w aktywnej ciszy swojej dziedziny działania odpowiadają za trwanie żywego ducha. Podobnie jest w sferze wychowywania.

Nie rozumie się sytuacji zadając pytanie, jak to zresztą ciągle się dzieje; „W którym kierunku, do czego mamy wychowywać?" Jedynie te epoki, które znają formy ogólnie przyjęte — chrześcijanin, gentleman, mieszczanin — mogą na nie odpowiedzieć, niekoniecznie słowami, ale wskazując palcem na formę wznoszącą się wyraźnie w przestrzeni, ponad głowami wszystkich. Ukształtowanie tej formy we wszystkich indywiduach, z wszelkiego materiału, stanowi tzw. formację kulturową. Ale kiedy wszystkie formy zostaną rozbite, kiedy żadna forma nie jest już więcej zdolna opanować i kształtować aktualny ludzki materiał, cóż pozostaje jako wzór do formowania?

Nic oprócz obrazu Boga.

Jest to cel faktyczny, niemożliwy do zdefiniowania, do którego winien zmierzać dzisiejszy odpowiedzialny wychowawca. Nie jest to teoretyczna odpowiedź na pytanie o kierunek, jaki należy obrać. Niemniej jeżeli istnieje na nie odpowiedź, może być ona tylko czynem: odpowiedź zrealizowana poprzez nie-działanie.

Wychowawca dzisiaj przeżywa potrzebę, którą poznał dzięki obejmowaniu, tylko że trochę głębiej. Znajduje się w służbie, trochę jedynie wyżej, do której zaprasza bez słów — w *imitatio Dei absconditi sed non ignoti.*

*

Kiedy wszystkie drogowskazy przestają wskazywać jakikolwiek cel, wówczas w ciemności, ponad przepaścią, jawi się jedynie prawdziwy kierunek dla człowieka, ku Duchowi stwórczemu, ku Duchowi Bożemu unoszącemu się nad wodami, ku Temu, o którym nie wiemy, skąd przychodzi ani dokąd idzie.

Tutaj mieści się prawdziwa autonomia człowieka, prawdziwy owoc wolności nie będącej zdradą lecz odpowiedzialnością.

Człowiek-stworzenie, kształtujący i przemieniający stworzenie, nie może stwarzać. Ale może on, każdy człowiek, otworzyć siebie oraz innych dla Ducha stwórczego. I może on wzywać Stwórcę, aby zbawił i udoskonalił Swój obraz.

Martin Buber
tłum. Stanisław Grygiel

STEFAN WILKANOWICZ

O DOJRZAŁOŚCI WIARY

Człowiek naprawdę wierzący nie tylko wierzy w Boga, ale także wierzy Bogu. To znaczy bierze na serio to, co On objawił, naprawdę to objawienie uznaje za prawdę i stara się wyciągnąć z tego praktyczne konsekwencje. Czy mogę zatem mówić o sobie, że jestem naprawdę wierzącym? Pytanie to nie traci sensu nawet wtedy, gdy nie mam żadnych wątpliwości co do istnienia Boga.

Zapewne realizacja przykazań jest zawsze trudna, a człowiek zawsze jest słaby, niedoskonały. Wiele razy mamy jasną świadomość tej słabości, nie mamy żadnych wątpliwości, co każe nam Chrystus zrobić w danej sytuacji, a mimo to nie potrafimy się na to zdobyć. To jest sytuacja jasna, klarowna, pokornie chrześcijańska. Ale bywa inaczej. Ewangelia może stawiać nam takie wymagania, że czujemy się wewnętrznie zmuszeni do jej okrojenia, do wzięcia niejako w nawias niektórych części Objawienia. Czasami nie możemy przełamać naszej słabości i podświadomie szukamy usprawiedliwień w formie komentarzy do nauki Ewangelii, które usuwają w cień niektóre jej prawdy, albo nadają im charakter zaleceń dla wyjątkowych ludzi w wyjątkowych sytuacjach. Tak słabość woli deformuje prawdę.

Nieraz jednak wola jest dostatecznie silna, aby zdobyć się na konsekwencję, a jednak pozostajemy bezwładni, bo nie potrafimy przełamać niewiary. Gorzka ludzka mądrość stawia opór jakby przeciwnym naturze paradoksom Ewangelii. Nie potrafimy uwierzyć w jej skuteczność. Stąd chcielibyśmy budzić życie nadprzyrodzone przy pomocy socjotechnicznych środków, stąd nie mamy odwagi walczyć ze złem przy pomocy środków naprawdę dobrych. Jeśli jesteśmy atakowani w sposób niezbyt godziwy, to chętnie uznajemy, że daje to nam moralne prawo do obrony w podobny sposób. Ale nawet jeśli jesteśmy atakowani w sposób moralnie dopuszczalny, to koncentrujemy się wyłącznie na obronie i bierzemy wtedy w nawias obowiązki apostolskie w stosunku do atakujących, czujemy się od tych obowiązków zwolnieni. Tymczasem gdy się czyta Ewangelie to widać, że Chrystus nigdy nie dał sobie narzucić sposobu podejścia przeciwnika, nigdy nie dał się uwarunkować.

Jego odpowiedzi w sporze o płacenie podatków, czy potępienie jawnogrzesznicy nie są jedynie zręcznym unikiem, dowcipnym ominięciem zasadzki. Przesuwają zagadnienie na inną płaszczyznę, ukazują nowe perspektywy, atakują zło wprost, w samo sedno. Chrystus nigdy nie zapomina, że ma trafić do serca człowieka i dać mu impuls do wewnętrznej przemiany.

A my jesteśmy realistami. To znaczy nie bardzo wierzymy w realną skuteczność poświęcenia i dobroci. Chętnie je podziwiamy, zwłaszcza u ludzi zmarłych przed wiekami. Gdy napotykamy na nie wśród nam współczesnych, a zwłaszcza bliskich, czujemy się raczej zaniepokojeni, trochę wytrąceni z równowagi, z trudem osiągniętej dzięki dosyć przyzwoitemu życiu i stosowaniu nakazu miłości bliźniego w sposób pełen umiaru i roztropności. Mamy oczywiście wyższe aspiracje, ale dajemy im wyraz jedynie w sytuacjach zwyczajowo stosownych, w kontaktach z ludźmi, którzy je rozumieją i doceniają. Innym nie rzucamy naszych pereł. Mądrość życiowa mówi nam, że trzeba z nimi postępować w sposób dla nich zrozumiały, to znaczy opierać się na niższych pobudkach. Naszą dobroć zrozumieją zapewne jako słabość, w stosunku do podwładnych musimy zachować autorytet, w stosunku do przełożonych, czy w ogóle silniejszych nie wolno nam narazić się na zarzut oportunizmu. Zatem zawsze musimy zachować dystans i umieć opanowywać spontaniczne odruchy uczuciowości. Zachowujmy umiar w chwaleniu, bo jednych pochwały zdemoralizują, a inni je źle zrozumieją. Zbytnio nie krytykujmy, bo możemy kogoś skrzywdzić, albo się komuś narazić. Raczej nie mieszajmy się w sprawy innych — na pewno oni tego nie pragną. W życiu społecznym musimy działać w sposób skuteczny, szybko osiągnąć zewnętrzny wynik — tego wymaga dobro społeczne, prawa życia. Musimy więc uciekać się do przymusu, do siły fizycznej, nieraz do środków gwałtownych. Rozumiemy, że to jest konieczne. Przeglądamy dzienniki i trzeźwo komentujemy wydarzenia polityczne. Ubolewamy, że giną niewinni ludzie, że wzrasta napięcie międzynarodowe, ale z drugiej strony rozumiemy pewne konieczności strategiczne.

Takie są prawa życia, zgodne z naturą człowieka.

Choć z drugiej strony budzi się podejrzenie, że te prawa życia prowadzą nas do samobójstwa, a trzeźwa polityka jest śmiertelną bzdurą. Widzimy jak wymogi strategiczne prowadzą do brutalizacji i nihilizacji życia, jak niszczą te wartości, którym w zasadzie mają służyć. Wszystko to wygląda na błędne koło, zrodzone właśnie przez życiową mądrość. Wiemy przecież jaki ciężar położyła ostatnia wojna na ludziach, którzy ją przeżywali, na prześladowcach i na ofiarach.

Wiemy, że najważniejsza jest wewnętrzna przemiana człowieka, i że zasadniczy zwrot ku dobru nie dokonuje się pod wpływem przymusu, czy choćby nawet rozsądku: potrzebne jest większe uderzenie dobra, potrzebne jest wyjście poza przyzwoitość i nawet życzliwość. Wiemy, że siła fizyczna, przymus, wiązanie rąk i mydlenie oczu są oznakami słabości, środkami działającymi na krótką metę, które niczego w gruncie rzeczy nie załatwiają. Widzimy jak nienawiść i strach w stosunkach pomiędzy narodami pracują na rzecz zbiorowego samobójstwa. Możliwość tego samobójstwa, powrotu ludzkości do niebytu, zmusza do wyboru pomiędzy absurdem i sensem przekraczającym śmierć. Czyżby ta sytuacja eschatologiczna zmuszała nas także do realnego uznania mądrości Ewangelii, do prawdziwej, pełnej wiary? Co jest prawdziwą roztropnością, a co tylko jej pozorem?

Pytania te pozostawiam bez odpowiedzi. Wiem, że prawdziwa roztropność nie może być sprzeczna z prawdziwą mądrością Ewangelii. Ale nie jest łatwo w praktyce znaleźć słuszną drogę. Nieraz nie wiem czy robię coś dlatego, że jestem słaby, czy też działa podświadomy i słuszny opór przeciwko skrajnym i jednostronnym interpretacjom nauki Chrystusa, czy też działa „mądrość życiowa" uznająca w praktyce dominację zła i uzasadniająca niewiarę w dobro.

*

Trudniejszą i powszechniej przeżywaną próbą zaufania do Boga jest zło i cierpienie. Nie myślę w tej chwili o filozoficznym i teologicznym problemie dlaczego istnieje świat, w którym jest zło i cierpienie. Nie mam żadnego zdania w tej sprawie i nie spodziewam się go mieć w tym życiu. Stwierdzam empirycznie, że istnieje cierpienie, jest ono faktem niezaprzeczalnym. Nie pytam o jego sens w znaczeniu ostatecznego uzasadnienia. Interesuje mnie jego sens bardziej egzystencjalny, to znaczy jakie jest jego miejsce w życiu i jaki sens człowiek może mu nadać.

Z wstydem poczęty człowiek, urodzony
z boleścią, krótko tu na świecie żywie,
I to odmiennie, nędznie, bojaźliwie
Ginie od słońca jak cień opuszczony.

— pisał Mikołaj Sęp Szarzyński. Taka świadomość losu ludzkiego bliska jest każdemu człowiekowi, nawet tym, którzy głoszą chwałę i nieomal boskość człowieka. W chwili cierpienia i samotności każdy musi Sępowi przyznać rację. Niektórzy refleksję o marności człowieka wyrażają w sposób skrajny, jawnie jednostronny: „Poczyna kobieta w nieczystości i smrodzie, rodzi w smutku i bólu,

karmi z udręką i trudem, strzeże z obawą i strachem" (Innocenty III, *De contemptu mundi*). Ale najbardziej przejmujące, bo głęboko prawdziwe, a pozbawione literackiego czy dydaktycznego sztafażu, jest inne sformułowanie: „żaden człowiek nie ma prawa, aby nie być zmiażdżony". (Adolphe Lods, *Histoire d'Israel*).

Nie sposób uciec od cierpienia. Można wprawdzie próbować uników, że jest ono tylko drobnym marginesem życia, albo wierzyć, że mnie właśnie ominie. Istnieją nawet ideologie i kultury, w których ukrywanie i lekceważenie cierpienia jest założeniem. Czy nie jest to regułą w skomercjalizowanej kulturze masowej, reklamie albo propagandzie wojennej? Rozmaite są powody nagminnego upiększania rzeczywistości, które spotyka się w kiepskiej literaturze czy w ogóle kiepskiej sztuce. Nie wiem dlaczego Christian Scientists usunęli ze swego słownika wyraz „śmierć". Ale w niczym przez to nie umniejszyli prawdy rzetelnie dźwięczących staropolskich słów:

Komu tak będzie dostatkiem smakować
Złoto, sceptr, sława, rozkosz i stworzone
Piękne oblicze, by tym nasycone
I mógł mieć serce, i trwóg się warować?

Dziś „nienasycenie serca" ma inną nazwę techniczną: *anxiety of emptiness*, lęk przed wewnętrzną pustką. Do wielu lęków klasycznych doszedł nowy lęk atomowy. Kontynuuje on odwieczny strach przed wojną, ale nadaje mu nowe zabarwienie: jest to bowiem nie tylko zwykły strach wobec cierpienia i śmierci, ale także sięgający jeszcze głębiej metafizyczny lęk wobec totalnego absurdu.

Oskarża się czasami chrześcijaństwo o wprowadzenie cierpienia do życia człowieka. Sam symbol chrześcijaństwa — krzyż — zdaje się sugerować taki zarzut. Nie da się zaprzeczyć, że w niektórych okresach i zwłaszcza u niektórych myślicieli obraz człowieka był tak czarny, natura jego tak zepsuta, że jedynym rozwiązaniem zdawał się być skrajny ascetyzm, niedaleki manichejskiej pogardzie wobec ciała. Ale taki pogląd na człowieka nie tyle wynika z chrześcijaństwa, ile jest obrazem wpływów na chrześcijaństwo, obrazem epoki. Okres późnego średniowiecza, w którym ludzie szczególnie silnie odczuwają nędzę żywota, lęk i zmysłową odrazę wobec cierpienia i śmierci, oraz szczególnie często potępiają ciało i jego namiętności, jest okresem smutnym i ciężkim. „Jest to zły świat. Wysoko bucha nad nim płomień nienawiści i gwałtu. Bezprawie jest potężne, szatan okrywa swymi czarnymi skrzydłami posępną ziemię. Ludzkość oczekuje rychłego końca wszystkich rzeczy. Ale ludzie nie nawracają się: na próżno walczy o to Kościół, na próżno rozbrzmiewają skargi i napomnienia kaznodziejów i poetów" — pisze znawca tych czasów, Johan Huizinga.

Dziś niektórzy myśliciele zaczynają się martwić tendencją do usuwania krzyża z chrześcijaństwa (*evacuatio crucis*), do usuwania w cień cierpienia, do zastępowania ascezy — psychoterapią. Jeśli takie tendencje dają się zauważyć, to też są obrazem epoki, a nie czymś własnym chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo ani nie narzuca krzyża, ani go wstydliwie nie ukrywa; ono go po prostu dostrzega jako nie dającą się zlikwidować ani ominąć rzeczywistość. I uczy go zrozumieć i przeżyć. „Człowiek nieskończenie przerasta człowieka" — to paradoksalne zdanie Pascala dobrze wyraża ów nie mający granic pęd człowieka do rozwoju. Ale rozwój ten dokonuje się dzięki krzyżowi. Ceną osiągnięć są rezygnacje. W każdej chwili muszę wybierać, muszę boleśnie rezygnować z jednego, aby osiągnąć drugie. Zdolność do rezygnacji, do wyboru, jest jedną z miar wielkości. Niezdolność do odrzucenia nawet dobrych rzeczy, ale mniej ważnych, jest grzechem.

Rezygnacja jest względnie łatwa w młodym wieku, kiedy myśli się, że ma się nieskończenie wiele czasu i całą plejadę możliwości. Jest to znacznie trudniejsze wtedy, gdy umiejętność rezygnacji staje się nieomal jedynym sposobem ocalenia godności; kiedy możliwości kurczą się z dnia na dzień, rozwój polega na coraz doskonalszym przezwyciężeniu pokus i lęków z tym związanych.

Ale rezygnuje się nie tylko ze względu na siebie, rezygnuje się ze względu na innych. To wynika po prostu ze sposobu istnienia człowieka, który nie może poza społeczeństwem nie tylko się rozwijać, ale nawet urzeczywistnić swego człowieczeństwa. Jesteśmy więc najściślej powiązani ze sobą, nikt nie jest samotną wyspą; tragikomiczna jest chęć „żeby nikomu niczego nie zawdzięczać", czy „od nikogo nie być zależnym".

Musimy więc ocenić rezygnację i poświęcanie się dla drugich. Ale nasze poczucie sensu domaga się, ażeby to właśnie poświęcenie miało sens, to znaczy, aby stanowiło szczebel rozwoju. Narzuca się tu potrzeba wspólnoty transcendentnej, przekraczającej socjologiczne więzy pomiędzy ludźmi. Życie ludzkie nabiera pełnego sensu dopiero w ramach Mistycznego Ciała Chrystusa czyli owej tajemniczej wspólnoty Boga z ludźmi i ludzi między sobą.

Krzyż jest drastycznym symbolem powszechnego prawa rozwoju i symbolem wiary w dobroć nieutylitarną. Związek z Chrystusem umierającym na krzyżu jest nieraz jedynym ostatecznym i skutecznym uzasadnieniem ofiary. Bóg przezwycięża zło cierpienia podjąwszy to cierpienie. Dlaczego tak jest? Nie wiem, to mnie przekracza. Być może odkrycie różnych od człowieka istot rozumnych pozwoli stwierdzić, czy istnieje inna możliwość rozwoju.

Stefan Wilkanowicz

MICHAŁ MAZUR

W CZŁOWIEKU SPOTKAĆ BOGA*

Dzisiejszy zapędzony, zagoniony człowiek tęskni do oderwania się a nawet ucieczki od codziennych kłopotów, utarczek, zaangażowania (nieraz ponad siły). Dlatego zrozumiałym staje się zafascynowanie zachodniego człowieka medytacjami i drogami życia wewnętrznego pochodzącymi z tradycji dalekiego Wschodu. Szkoły, misje, książki, broszury kierunków indyjskich i japońskich (*Dzen*) znajdują wielki oddźwięk i zalewają rynki księgarskie Europy Zachodniej i USA. Nawet psychoterapia interesuje się poważnie tymi metodami *selfrealisation*.

Wszystkie te kierunki budzą w niżej podpisanym zasadnicze zastrzeżenie: nie ma w nich właściwie miejsca dla bliźnich i świata, jestem tylko — ja — i „świat duchowy". Cierpienie ludzkie wydaje się jakieś nierealne, świat i jego sprawy nieważne. Niektóre kierunki (monastycznej) mistyki chrześcijańskiej w dawnych wiekach miały podobny charakter.

Dziś — jak się wydaje — nie możemy uciec od ludzi: zarówno dobro jak i zło spotyka nas, przychodzi do nas przede wszystkim przez ludzi. Wierzę w dobro i widzę sens życia, gdy spotykam i widzę ludzi dobrych, których życie pokazuje mi, że ten sens jest, że warto żyć. Przeraża mnie zło i odczuwam bezsens i okrucieństwo świata i życia, gdy spotykają (mnie lub moich bliskich) źli, wrodzy, zawistni i niechętni ludzie. Kontakt z nimi „dowodzi mi", że życie jest straszne i bezsensowne. Nawet tzw. przyroda, z którą się spotykam, jest napiętnowana i przekształcona przez człowieka — przed człowiekiem nie sposób umknąć, ale też i nie trzeba. Dlatego też zdają się nam tak na czasie wszelkie nurty i inicjatywy religijne, które mają na oku świat i ludzi, które chcą się identyfikować ze światem i mu służyć. Dlatego zachwycił mnie i uszczęśliwił zbiór medytacji i rozmyślań pt.

---

* Ladislaus Boros *Im Menschen Gott begegnen*, Mainz 1967, Grünewald Verlag.

W CZŁOWIEKU SPOTKAĆ BOGA

Książka ta dojrzewała w Ladislawie Borosu (wym. Boroszu) wiele lat. Jej poszczególne rozdziały były drukowane jako medytacje w świetnym dwutygodniku szwajcarskim „Orientierung”.

Nicią przewodnią omawianych tu medytacji jest:

„Bóg stał się naszym bratem, naszym bliźnim. Człowiek może zatem zrealizować swe otwarcie się ku boskiemu spełnieniu w zwyczajnym, prostym braterstwie: w pokornej służbie bratu w dniu powszednim. «To co uczyniliście najmniejszemu z mych braci — mnieście uczynili.» Dlatego spotkanie z bliźnim, usilne wprawianie się w człowieczeństwo jest jednocześnie wyruszaniem ku Bogu...” Istotę posłannictwa Chrystusowego można skupić w następującej wypowiedzi: ZNAJDUJĄC DROGĘ DO BRATA STAJESZ SIĘ PRAWDZIWYM CZŁOWIEKIEM I DOTRZESZ JEDNOCZEŚNIE DO BOGA.

A więc BRAT-CZŁOWIEK-BÓG jest schematem medytacji Borosa. Książka L. Borosa składa się z dziesięciu rozdziałów, które są rozmyślaniami nad poszczególnymi „cnotami”.

Szczególnie oryginalne, bogate i niezwykłe są cztery pierwsze rozdziały. Dotyczą one I — Prawdziwości, II — Szacunku, III — Czci, IV — Radości. Przeprowadzony jest w nich konsekwentnie wyżej wymieniony trójkrok a więc np. 1° szacunek dla brata; 2° szacunek dla własnej egzystencji; 3° szacunek dla Boga.

Dalsze rozdziały poświęcone są odpowiednio Przyjaźni (V), Miłości (VI), Wielkoduszności (VII), Spokojowi wewnętrznemu (VIII), Szczerości (IX), Pokorze (X).

Zamiast po partacku zubożać własnymi słowami bogactwo treści tej niewielkiej książki, spróbuję przekazać aromat tych medytacji, cytując po prostu Autora. Mam nadzieję, że czytelnik nie nabierze przekonania, iż książka Borosa jest zbiorem aforyzmów.

„Każda podłość, którą okazujemy drugiemu człowiekowi, dowodzi mu: nie ma Boga. Z pewnością istnieje tyle godnego miłości i tyle piękna w naszym świecie, że można w nim wszystkimi włóknami odczuwać istnienie Boga. Ale przecież doświadczamy wszyscy, że strata jednego jedynego człowieka może doprowadzić nas do całkowitego osamotnienia. Brak nam jednej jedynej istoty, jednego jedynego uśmiechu a wszystko staje się puste i czcze. Ale może być także i tak, że to nas brak jakiemuś jedynemu człowiekowi, że zachowujemy się wobec niego odpychająco lub nawet okrutnie i w ten sposób sprawiamy, że dla tego człowieka świat staje się wstrętny. Bóg chce w nas i poprzez nas wejść w świat, poprzez nas być serdeczny.”

„„..Na tym polega misja egzystencji chrześcijanina: być dobrocią Bożą, by ludzie uznali..., że «pomimo wszystko» byt jest dobry... Istnieją dowody istnienia Boga, które logicznie są bez zarzutu i obalają niewiarę... ale w ciężkich kryzysach ludzkiej egzystencji nie znaczą nic lub bardzo mało”. Boros w innym artykule powiada nawet jeszcze dobitniej: „człowiek z całej swej istoty zdany jest na miłość brata jako możliwość wiary w ogóle i właściwie jedynym przekonywującym dowodem istnienia Boga jest dobry miłujący człowiek...”

„Życie nasze jest dziwnym i bolesnym pożegnaniem z tymi, których chcieliśmy kochać, a nawet jest pożegnaniem naszej miłości. Czas jest zbyt krótki. Stale w naszym życiu jest «za późno»... za późno zauważamy, że ofiarowywano nam przyjaźń, za późno poznaliśmy, że ktoś naprawdę nas kocha”. Zdania te pochodzą z mistrzowskiej analizy korzeni naszej niezdolności szacunku, naszej pogardy: składa się na nią: egoizm, niezdolność kochania, niechęć, odpychanie. „Gdy odtrącamy człowieka, który rozpaczliwie żebrze o naszą przychylność, wtedy wydajemy go na zniszczenie, a nawet niszczymy go przez naszą odmowę, o ile leży to w naszej mocy. W naszym życiu, które — przyznajmy uczciwie — składa się w wielkiej mierze z egoizmu, niezdolności kochania, niechęci i odtrącania, o ile wierzymy w Boga, trzeba raz zrobić kiedyś porządek. A ten porządek nazywa się szacunkiem”.

Gdy człowiek chce wydobyć z życia, które przecież trwa tak krótko, to, co najcenniejsze, co ono dać może, to musi wiedzieć, że sens jego egzystencji polega... na realizowaniu tego, co w życiu rozwija się, że winien on temu życiu, gdziekolwiek się ono pojawia, stwarzać miejsce i pomagać jego wzrostowi. „Gdziekolwiek dobry człowiek spotyka życie, jego pierwszym odruchem jest nie podejrzliwość i krytyka lecz szacunek i chęć niesienia pomocy. Lecz przeczuwamy, jak niebezpieczne jest dla nas promieniować taką dobrocią: człowiek dobry doświadcza stale cierpienia, a cierpienie chce być rozumiane, pragnie pomocy i współczucia. A to męczy... Cichy szacunek dojrzewający w wewnętrznym spokoju karmi życie i obdarza zrozumieniem”.

Te piękne rozmyślania o szacunku są pogłębione w medytacji o CZCI... „...ponieważ doświadczyłem świętości istnienia chcę je ochraniać przez aktywne oddanie, szczególnie tam, gdzie to istnienie jest zagrożone. Człowiek staje w służbie życia a to może się dziać jedynie, gdy on je czci: pomaga mu stać się jeszcze piękniejszym, jeszcze bardziej żywym... Jakąś istotę się „czci” przez to, że... odkrywa się w niej coś większego, godniejszego, wyższego i temu pomaga się w rozwoju. Lecz by okazywać tę cześć życiu,

człowiek musi się starać własnym wysiłkiem doświadczyć tego piękna i czcigodności istnienia. Czyż czynimy to?" I teraz Autor daje najpierw świetny negatywny opis pustki wewnętrznej by przejść do opisu

CZCI DLA BLIŹNIEGO

Drugi człowiek nie jest nam bezpośrednio „dany". Musimy go ciągle na nowo „nawiedzać", obdarzać go zaufaniem. Ale cóż usprawiedliwia to zaufanie? Boros daje wspaniałą odpowiedź: „nic innego jak tylko zaufanie". W tym leży wielkość czci, lub mówiąc prościej: zaufanie do życia... Świat doświadcza dzięki nam, że jest żywy, piękny i godny afirmacji. Istnienie staje się szczęśliwe jedynie gdy odczuwamy je jako szczęście i dajemy mu odczuć iż nas uszczęśliwia. Czynić drugich szczęśliwymi przez to, że ich istnienie odczuwamy jako szczęście, to jest właśnie bezinteresowną czcią. „Nie czeka się, by inni najpierw afirmowali nasze istnienie i nas nawiedzali, lecz trzeba najpierw o nich się lękać, troskać, wstawiać za nimi. To ciche przyjmowanie i aktywna troskliwość pomnażają w świecie jasność i światło. Starajmy się myśleć o nich i za nich, oceniać sytuację; torować im drogę".

Każdemu chyba dane było przeżyć, że „wstrząsające jest widzieć, jak życie rozkwita, gdy obdarować je ufnością; jak ludzie się zmieniają, gdy ich wyżej oceniać (i odpowiednio traktować); gdy dowodzi im się cichą nienarzucającą się czcią, że noszą oni w sobie coś dobrego, pięknego i godnego miłości, coś co żyje w nich jako obietnica ale jeszcze musi się rozwinąć. Bez nadziei wielkości marnieje ludzka egzystenja a życie obumiera...

Ta zdolność otwarcia się na to coś większego i umiejętność dawania mu pokarmu, to cześć. Jak mam pomóc, by drugi się wewnętrznie wyprostował? Jak mam pomagać mym przyjaciołom, by się otworzyli?... Właśnie przez to, że w nich uznaję coś większego i przez mą postawę w stosunku do nich dowodzę, że ich życie otwiera się ku absolutnemu spełnieniu. To jest także sensem sakramentów: Sakrament oznacza, że jakiś ziemski proces nosi w sobie absolutną cenność, coś absolutnie godnego czci... To, co innym winniśmy przybliżać przez swą cześć, nie jest jakąś prymitywną wiarą w postęp. Jest to wiara w absolutną, nie dającą się przezwyciężyć przyszłość, która w nas wszystkich już żyje... Ta absolutna tajemnica, którą nosimy w sobie, jest ponadto czyimś indywidualnym darem łaski, osobistym misterium, niezastąpionym charyzmatem. Ja, w mym jedynym życiu, noszę w sobie coś niezastąpionego: absolutne zadanie zlecone. Gdyby brakło mnie w świecie, gdybym się nie spełnił jako człowiek, wtedy nie tylko

zabrakłoby światu czegoś, lecz świat by się zaciemnił i stracił blask. Jestem koniecznie potrzebny całemu światu. Tej nieodzowności drugiego człowieka dowodzić słowem, czynem, współistnieniem i w ogóle całą postawą, to jest właśnie czcią. Nie jest to jeszcze przyjaźń i miłość, lecz jest to wszechobejmująca sympatia wobec cudzego istnienia. Kto wypracowuje w sobie tę zasadniczą, uniwersalną cześć, a więc kto ćwiczy cnotę czci, w tym rozwija się «osoba». W oddaniu się i zapomnieniu o sobie powstaje w nim jakaś nowa istotność. Poprzez cześć drugiej osoby realizuje się własna osoba, «staje się sobą» — staje się istotnym centrum i przeżywa egzystencjalny proces, który można by nazwać stawaniem się sobą".

A jak mówi Boros o czci wobec Boga? Wybiorę i tu cytaty idące po głównej linii książki. „...Gdy człowiek czci życie, gdy życiu pomaga rosnąć, gdy żywi w sobie nadzieję czegoś jeszcze większego, wtedy klęczy, choćby siedział w pociągu czy stał w tramwaju. Rozmyślanie o Absolucie, o Bogu, jego drogach i postanowieniach nigdy nie dojdzie do końca. Jednak człowiek, który czci drugiego, jest już u celu. Za każdym razem gdy on w drugim poznaje to absolutne i je uznaje, przepływa to absolutne do niego z powrotem i człowiek zostaje uniesiony w Boga, który stał się Człowiekiem. Życie to jest wtedy życiem w Bogu a właśnie dlatego życiem w świecie. Jest w swej głębi zwrócone ku Bogu. Właśnie w tym zwróceniu ku Bogu mogą tacy ludzie obdarzać świat siłą i życiem..."

Z medytacji poświęconej wielkoduszności wybiorę kilka myśli, w których oddana jest kwintesencja Rahnerowskiej tezy o jedności miłości Boga i bliźniego. W tym kontekście przychodzi mi na myśl rozmowa, którą miałem 20 prawie lat temu w Tyńcu: pytałem jednego z Ojców, jak można znieść regułę Benedykta. Brat westchnął i rzekł z uśmiechem: „najtrudniej znieść brata".

„...Mówiliśmy już, że Bóg nie jest nam nigdzie «dany» empirycznie, lecz zawsze daje się przeczuć jedynie, jako jakieś pragnienie czegoś więcej, jako niezadowolenie z już osiągniętego, jako tęsknota niespokojnego serca. Ale to doświadczanie istotnego niepokoju może dopiero tam się zapalić, gdzie byt ludzki staje się centralny i istotny: w miłości do jakiegoś ty. W miłości do jakiegoś człowieka dokonywa się pełna tajemnica człowieczeństwa. W niej jest wszystko skupione, czym człowiek jest i czym jeszcze być może: jego niezgłębioność, jego nigdy nie kończące się spełnienie, jego spotkanie z Tajemnicą, jego nadzieja i rozpacz, jego ważenie się, a nawet jego śmierć". Mam nadzieję, że czytelnik nie uczyni Borosowi groteskowego „zarzutu" humanizmu (z którym niekiedy Boros się spotyka) — pamiętajmy, że jest tu mowa o miłości bliźniego.

„...Wszelka miłość bliźniego, nawet w jej najciemniejszej i najbardziej chaotycznej postaci jest realizowaniem się zbawienia, pierwszorzędnym aktem miłości Boga. Najdłuższą podróżą w życiu jest podróż do ukochanego «ty», ponieważ nigdy nie kończy się, lecz musi być kontynuowana w wieczność, do Boga, by rozwinąć wszystko to, co od samego początku było w niej zawarte jako cel i możliwość". I Autor ostrzega bezlitośnie: „Nie chodzi tu o to, by bliźniego miłować, ponieważ Bóg tak rozkazał, a więc nie chodzi tu o «środek» i «pośrednictwo» do własnego zbawienia. To nie byłaby miłość lecz egoizm". (Z tej perspektywy możemy jeszcze raz spojrzeć na to, co mówiłem na wstępie o wschodnich drogach doskonalenia się). Nasze rozważania idą w przeciwnym kierunku.

„Właśnie skończone oddanie, miłość, która nie chce być niczym innym jak przychylnością dla skończonego, zagrożonego a jednak uszczęśliwiającego «ty», jest już miłością do Boga..., jest dowodem, że istnieje Bóg, a co więcej dowodem, że ten Bóg stał się człowiekiem. Każdy miłujący wie w bezpośrednim przeżyciu o realności Chrystusa, nawet gdyby o nim nigdy nie słyszał. Bóg uświęcił miłość tak bardzo, że z ludzkiej egzystencji, także i chrześcijańskiej egzystencji, wiary, nadziei, sakramentów, Kościoła, na końcu nic nie pozostanie tylko właśnie ta miłość, która daje nam jedyną możliwość życia w Bogu bez końca.

Prawdziwa wielkość człowieka ma swój fundament w miłości bliźniego. Pęd do wielkości, wielkoduszność okazuje swą prawdziwość i niezłomność dopiero w ryzyku oddania. Gdy dowodzimy w prostym służeniu bratu, że życie ma niezmierzoną głębię, doświadczamy sami, że byt nasz sięga w tak samo niezmierzoną głębię. Doświadczenie to pokonywa nasz przesyt i lęk. Jedynie ten, kto się zobowiązał dać nową otuchę do życia ukochanemu «ty» i chronić je przed zagrożeniem świata, potrafi doświadczyć, że nosi w sobie coś, co niedostępne jest dla wszelkiej bezwładności i lęku: ostateczną głębię bytu...

Człowiek Boga nigdy nie widział... I człowiek nie będzie nigdy Boga oglądał... nawet w niebie będzie widział Boga jako absolutną tajemnicę, jako coś, z czego żyje i w co może wkraczać coraz bardziej miłując i poznając. Jako konkretna realizacja absolutnej miłości Boga pozostaje człowiekowi jedynie «bliźni». Człowiek jest zasadniczo zdany na miłość bliźniego jako na możliwość wszelakiego ostawania się sobą. Bliźni nie jest jakimś z zewnątrz przychodzącym poruczeniem lecz warunkiem umożliwiania «jaźni» bycia sobą, egzystencjalnie dokonywanej prawdziwości". Boros kontynuuje te rozmyślania nad „anonimowym chrześcijaństwem" (K. Rahner) w przedostatnim (9) rozdziale poświęconym szcze-

rości: „Powróciliśmy do naszego pytania: jak stać się prawdziwym, będącym w zgodzie ze sobą człowiekiem? Odpowiedź: To co prawdziwe jest «postawą serca», inaczej mówiąc: każdy człowiek o ile jest człowiekiem jest już chrześcijaninem. Uczciwie przeżywane i prawdziwe człowieczeństwo zawiera w sobie możliwość pozytywnego stosunku do Chrystusa nawet i wtedy, gdy ten człowiek nie wie wyraźnie o Chrystusie... I tak np. milcząca prawość dnia powszedniego może być formą, pod którą niejeden tzw. «poganin» przyjmuje nieznanego Boga. Ktoś, kto nie ma dostępu do sakramentów i objawienia Słowa Bożego a jednak przyjmuje i spełnia to, co mu jako człowiekowi jest zadane i co domaga się realizacji, jest już anonimowym chrześcijaninem i ma udział w zbawieniu przyniesionym przez Chrystusa. Apostolstwem jest zatem każda próba, by w każdym człowieku, preformowane już i w anonimowej formie realizowane chrześcijaństwo doprowadzić do pełnego i świadomego rozwoju. Wszędzie, gdzie człowiek żyje uczciwie jako człowiek i gdzie doświadcza tęsknoty, gdzie przeżywa... uszczęśliwienie jakieś miłości i przyjaźni, gdzie stoi przed śmiertelną niepojętością, «pojmuje» on już niepojmowalne i staje pod łaską Chrystusa, choćby o tym nie wiedział i uważał się nawet za ateistę... Jest chrześcijaninem. Kto przyjmuje uczciwie swe człowieczeństwo — przyjął Syna Człowieczego". Zakończymy zdaniem wypowiedzianym przez człowieka, który spędził wiele lat w obozie koncentracyjnym: „Szukałem mego Boga, lecz on mi uszedł; szukałem mej duszy, ale jej nie znalazłem; szukałem brata mego i znalazłem ich wszystkich troje".

Mam nadzieję, że przytoczone cytaty charakteryzują dobitnie główny nurt książki. Gwoli pełności wspomnę, że rozmyślanie o przyjaźni (rozdz. 5) bazuje na pięknym (i jak bardzo współczesnym) tekście opisującym wspólną medytację dwojga przyjaciół; zaskoczeni dowiadujemy się że jest to wspólna wizja Augustyna i Moniki — jego matki.

Niektóre rozdziały wyrosły (wyraźnie) z medytacji roku kościelnego, i tak „Rozmyślanie o radości" (rozdz. 4) kulminuje w niecodziennym rozważaniu o Wniebowstąpieniu.

„Droga radości wiedzie przez bezinteresowność... W tej mierze w jakiej udaje nam się wyjść z niewoli małostkowości, czujemy jak zaczyna się w nas poruszać coś jakby siła i ukryta żywotność. W końcu odkrywamy ją w sobie niby resztkę płomienia, dawno przysypany żar, który zaczyna znowu płonąć, gdy dopłynie do niego choć trochę powietrza. Podobnie jest, gdy otwieramy się ku bratu. Prosta, powszednia służba bratu jest wa-

runkiem wstępnym radości". Teraz następuje niezwykłe spojrzenie na Wniebowstąpienie: „...Nagle stało się jawne uczniom, że odtąd muszą szukać radości w niewidocznym — za tym co widoczne, że odtąd mogą znaleźć radość wszędzie, bo Chrystus jest wszędzie obecnym. Odtąd człowiek nie ma być «zapatrzony» w niebo, by znaleźć radość winien udać się w ziemskie zadanie. Brat stał się w ten sposób miejscem radości. I tak uczniowie poczęli żywo doświadczać, że niewidoczne i niewypowiedziane leży w tym co widzialne. Podobnie dzieje się czasem między ludźmi: gdy dotknie kogoś potęga przyjaźni lub miłości, wtedy zmysły zaczynają postrzegać niewidzialne. W czasie Wniebowstąpienia stało się udziałem uczniów w najwyższym stopniu to doświadczenie: Pan oddzielił się od nich (Chrystus wszedł w wszechkosmiczną obecność) i w tym doświadczyli, że wszędzie w świecie jest coś niezgłębionego, tajemniczego, rozjaśniającego i uszczęśliwiającego. Właśnie gdy odeszła od nich absolutna radość — Chrystus — zbliżyła się ona do nich absolutnie. Odtąd nie potrzebują czynić nic innego, jak oddzielić się od siebie i udać się do brata; w ten sposób znajdują radość uszczęśliwienia bez reszty.

...Wniebowstąpienie Chrystusa objawia podstawową strukturę istotnej radości: Odejść od siebie... W ten sposób znaleźliśmy podstawowe prawo ludzkiej radości: wejść w kłopoty brata, wziąć na siebie jego brzemię, pomagać nosić jego biedę. To właśnie jest drogą do szczęścia: milczące pomocne służenie i wspieranie, pomnażanie radości w świecie. W tej mierze, w jakiej daje się radość, doświadcza się samemu radości. Radość jest zatem owocem świadomego wysiłku, ustawicznego odchodzenia od siebie... Radości doświadczamy jedynie w otwarciu się, w obejmowaniu, w dawaniu siebie". Wynik powyższych medytacji można by ująć lapidarnie: „Z tych dwóch zdobytych w usilnej pracy właściwości: czci i radości wyrasta służba, radosne, pomocne wspieranie, żywe i czujne, dobroczynne tworzenie nowej lekkości w świecie, ciche wytrwanie przy umęczonym stworzeniu. Życie Jezusa było nieustanną wiernością w pomocy i służeniu..."

Rozmyślanie o spokoju wewnętrznym (rozdz. 8) wyrosło z medytacji siedmiu słów wypowiedzianych na krzyżu. Poprzedzone jest bardzo głębokimi uwagami o naturze rozmyślania.

Zdawać by się mogło, że na temat chrześcijańskiej *Pieśni nad Pieśniami*, pierwszego listu do Koryntian — powiedziano już wszystko. Lecz Boros w *Rozmyślaniu o miłości* potrafi powiedzieć coś istotnego i nowego.

Każda epoka ma swoją sztukę, filozofię i swoją teologię. Nasza może poszczycić się wspaniałą, żywą, dynamiczną teologią. Teologia

ta rozmyśla nad sytuacją współczesnego człowieka i jego stosunkiem do świata i do Boga. Z natury rzeczy teologia stanowi ramy, pewien schemat, który trzeba dopiero ożywić i napełnić konkretnym życiem. Właśnie omawiana tu książka

W CZŁOWIEKU SPOTKAĆ BOGA

pokazuje naszą teologię (tzn. teologię naszych czasów) w realizacji: starającą się pomóc nam żyć życiem godnym człowieka.

Odwiedziłem we wrześniu 1967 r. Ladislausa Borosa będąc pełen podziwu dla jego książek. Tego wieczora Boros skończył właśnie robić korektę omawianych tu medytacji. Cieszył się wyraźnie swą książką, co — jak wyznam — trochę mnie niepokoiło: ten zakonnik powinien być jednak mniej zadowolony ze swej roboty — myślałem. Teraz, po wielokrotnym czytaniu tego arcydzieła „zwracam honor" Autorowi: chciałoby się wetknąć w rękę tę niezwykłą książeczkę wszystkim przyjaciołom i bliskim ludziom. I ufam, że książka ta będzie możliwie szybko wydana w języku polskim.

Michał Mazur

LADISLAUS BOROS

JAK MYŚLEĆ PO CHRZEŚCIJAŃSKU?

Myślenie chrześcijańskie jest owocem nadziei. Jest ze swej istoty wypatrywaniem, jest wychyleniem naprzód, w nieznane, jest zawsze jak wyjście — *Exodus*. Przed nami tą drogą w tajemnicę przyszłości absolutnej poszedł Chrystus. „Wybieganie naprzód oczekiwaniem" to sposób życia, myślenia, modlitwy, to całe nastawienie egzystencjalne, w którym dopiero chrześcijanin zdolny jest ujrzeć treść istotną swojej wiary. Tym samym, przyszłość nie jest już dla myślenia chrześcijańskiego jakimś „czymś" naprzeciwko, tylko jest warunkiem, umożliwiającym sam jego autentyczny bieg. „Bóg nadziei", jest „duszą" chrześcijańskiego pojmowania życia. Na przyszłość nastawione jest także całe głoszenie Nowiny, cały Kościół, każda pojedyncza chrześcijańska egzystencja, i tym samym wszelkie nasze myślenie o tajemnicy. Celem i kierunkiem chrześcijańskiej teologii, jej „logosem" jest więc nadzieja. Refleksja o egzystencjalnych przesłankach „teologii nadziei" musi więc być zarysem samej wewnętrznej dynamiki myślenia chrześcijańskiego w jego całości. Wymienimy tu, w sposób nieusystematyzowany, tylko kilka warunków tego myślenia.

U m i e ć p y t a ć. Aby wydobyć się z ciasnoty samej tylko walki o byt, człowiek musi starać się doświadczać wciąż na nowo tego, jak podcięta jest jego egzystencja, i jak kruche jego rachuby. Musi sam przekonać się, że żadnym nakładem przemyślności, żadnym rachunkiem czy kalkulacją, nie da się uzyskać informacji o tajemnym Sensie Wszystkiego. To więc, co nadaje sens naprawdę, jest nieobliczalne, dalekie i nieosiągalne. I dopiero swym szukaniem odpowiedzi człowiek wznosi się rzeczywiście ponad przemijalność, stawia czoła nieobliczalnemu. A „odpowiedź" jest zawsze

---

LADISLAUS BOROS SJ (ur. 1927) należy do najbardziej dzisiaj poczytnych i oryginalnych teologów niemieckiego obszaru językowego. Studiował filozofię w Szeged, teologię w Innsbrucku (u Karla Rahnera). Doktoryzował się w Monachium u R. Guardiniego. Jego książki (*Misterium mortis, Der Anwesende Gott, Erloestes Dasein*) oraz szereg publikacji w tygodniku „Orientierung" (do którego redakcji należy), wykazują wyraźną ewolucję w kierunku medytacji na tematy eschatologii, śmierci, cierpienia, kuszenia. Obecnie ukazały się dwa dalsze zbiory takich medytacji: *In der Versuchung*, oraz *In Menschen Gott begegnen*. Od czterech lat L. Boros dojeżdża na wykłady zlecone do Innsbrucku. W bieżącym roku akademickim ma wykłady na temat „filozofii nadziei".

zdarzeniem osobistym, i jest zawsze też brzemienna niepewnością i niebezpieczeństwem. Może jest głęboka, lecz jest bezbronna. Usiłowanie „włączenia" Boga w egzystencjalny bieg myślenia to zawsze proces, w którym człowiek ma do czynienia z nowym, z niepowtarzalnym, z zaskakującym, w którym znajduje się w obliczu ostatecznego, i spogląda wprost w *terra incognita* istnienia. Odpowiedź ludzka nie jest więc „posiadaniem", tylko zawsze staje się, zawsze jest w drodze.

Modlitewne pytanie myślącego chrześcijanina radykalizuje się wciąż w postaci zdań zawierających dwa słowa najznamienniejsze dla naszego losu: słowo „dlaczego" i słowo „ja". „Dlaczego moje życie zostało mi przemocą narzucone? Dlaczego nie pytano mnie czy chcę? Dlaczego wyrywane jest mi w końcu wszystko po kolei co zbudowałem, wypracowałem, co kochałem w życiu? Dlaczego muszę patrzeć jak ludzie, których gorąco kocham, muszą tułać się, może przez wieczność całą, po oceanie męki i zwątpienia, trwogi i zgrozy? Czyż w takim życiu może być w ogóle jakaś obietnica? I jakiż jest w końcu ten Bóg, któremu wydani jesteśmy w aż takim poniżeniu?"

Tak narastają dalej pytania, drążą od środka, zadają kłam naszym pierwszym pewnościom. Mogą nabrać takiej siły, że chwieje się cała wiara, i człowiek zdaje się sam sobie głupcem, jeśli wierzy jednak dalej. Ale właśnie ta gorycz pytań: spłoszonych, wątpiących, pytań szukania, wprowadza w myślenie o tajemnicy. To, że musi się pytać, jest znamieniem, iż jest się wybranym: jest łaską i zadaniem jednocześnie. Jest przymusem, który przychodzi na nas jak los, jak niepojęta dla nas moc, która zagarnia nam życie, a której przecie ufamy. Ten przymus, aby pytać wstaje gdzieś z głębi nieświadomości, i jest — jak miłość — konieczny, choć z zewnątrz nienarzucony, jest jak jarzmo, które podejmuje się z własnej woli, lecz z którego przemocy, raz zaznanej, już się wyzwolić niepodobna. Do istoty życia modlitewnie-pytającego należy jednak tym samym świadomość, że w rzeczywistości, w dziedzinie, w której rzeczywiste odpowiedzi są możliwe — po prostu nie ma żadnego „raz na zawsze". A więc — wątpienie. Jeśli zaś tak, jeśli chrześcijanin podejmuje to wątpienie, to wie zarazem, że przy każdej odpowiedzi ryzykuje własną duszę, że nigdy nie jest całkiem pewien czy jest odpowiedzią właściwą. Jego niemą modlitwą pozostają niezmiennie słowa: „wierzę, Panie, wspomóż niedowiarstwo moje". Tutaj właśnie dochodzimy do innego zasadniczego warunku myślenia chrześcijańskiego.

U m i e ć z a m i l k n ą ć. Objawienie, „przedmiot" chrześcijańskiej świadomości, to nie jakiś pozbawiony luk system odpowiedzi Boga na pytania ludzkie. To nie system w ogóle tylko los. Los

człowieka, w jego sprawie z Bogiem, los Boga z ludźmi. I trzeba zawsze pamiętać: Bóg objawił tylko tyle, by człowiek mógł postawić swój następny krok ku Niemu, krok w ciemność. Choć w zaufaniu, że światełko nie zgaśnie. Na wiele pytań, Objawienie nie daje żadnej odpowiedzi. Bóg wskazuje po prostu miłość, miłość aż do śmierci krzyżowej, to jest Jego ostateczne, decydujące otwarcie się nam, objawienie tego także co w ujawnionym nie jest dane, może nigdy nie będzie. Niestety, pytania bez odpowiedzi są tymi właśnie, które rodzą największą naszą udrękę. Szczególnie już pytanie o cierpienie, które nigdzie w Biblii nie jest teoretycznie „załatwione". Księga Hioba jest *Pieśnią nad Pieśniami* oniemiałego osłupienia człowieka w jego obliczu.

Ale ludzie szukają nieraz jakichś racjonalnych usprawiedliwień cierpienia. Że niby jest ono potrzebne życiu jak cień i jak ciemność aby tym jaśniej wystąpiło światło. Gdyby tak nędzna, oderwana, powierzchowna miała być odpowiedź na mękę ludzką, mielibyśmy rację, buntując się przeciw niej. Kto choćby jeden jedyny raz widział jak cierpi dziecko, jak umiera, jak wzywa naszej pomocy, a my nie możemy nic, ten już wie, wie raz na zawsze, że żadne na świecie piękno, radość, żaden blask cierpienia tego jednego dziecka usprawiedliwić nie może. My, chrześcijanie, nie powinniśmy dawać posłuchu różnym „wszystkowiedzącym", którzy zwykli spieszyć z jak najszybszą odpowiedzią wtedy właśnie gdy nie mają żadnej. Powinniśmy raczej uczciwie przyznać, że nie rozumiemy Boga. Że nie rozumiemy, czemu dopuścił ból, tak strasznie dużo bezsensownego bólu. Dlaczego wzrok Chrystusa na krzyżu tak już przysłonił smutek i łzy, że nie mógł Boga rozpoznać. Bóg nie dał odpowiedzi na cierpienie ludzkie. Ale wziął je na siebie. Jego własne istnienie jako człowieka ocean bólu zalał aż do najgłębszego dna.

Mateusz opowiada jak „począł smucić się i odczuwać lęk". Marek mówi jeszcze mocniej o tym jak „wpadł w ekstazę przerażenia i zgrozy". Łukasz relacjonuje, że Chrystus jakby „pogrążył się w trwogę". Cała duchowo-cielesna egzystencja Chrystusa skoncentrowała się na Górze Oliwnej w jeden krzyk przeciw zbieganiu się horyzontów życia, „aż pot jego stał się podobny do kropel krwi, które spływały na ziemię". Wobec takiego czynu Boga stają oniemiałe nasze pytania choć i on cierpienia nie usprawiedliwia. Lecz to oniemiałe zamilknięcie jest w życiu chrześcijanina zdarzeniem twórczym. W takim właśnie milczeniu rodzą się nieraz słowa najpiękniejsze, naprawdę pomocne. Bóg nieraz mówi do nas przez ludzi, którzy cierpieli, przez tych właśnie, którzy sami znają samotność ludzkich niedoli. To o takich wypadkach mówimy, że cierpienie stało się dla kogoś znakiem wybrania i powołania: dało

bowiem głębokie poczucie wewnętrznej więzi z innymi, z tymi co cierpią. To własne doświadczenie drogi przez mękę pozwala usiąść obok obcego człowieka, na ponurej pryczy jego wewnętrznej celi i powiedzieć zwyczajnie: „nie jesteś sam". Kto to umie, ten naprawdę „zarobił" na prawo, aby nieść cierpienie innych. Dochodzimy więc do trzeciego warunku myślenia chrześcijańskiego.

Braterstwo. Pytający i milknący w osłupieniu wobec własnych pytań człowiek zna już i odcierpiał aż do głębi daremność systemów. Wie jak beznadziejne jest ludzkie usiłowanie skonstruowania czegoś o trwałości i ważności ostatecznej. Dlatego człowiek taki nie wyrokuje już ani nie sądzi, nie dzieli świata na kategorie wrogów i przyjaciół, ludzi miłych mu i niemiłych. Wie z doświadczenia wewnętrznego (a nie tylko z logicznego ciągu abstrakcyjnych dowodów), że Chrystus cierpiał i umarł w imieniu wszystkich bez wyjątku. Myślący chrześcijanin musi czuć się zaskoczony i wstrząśnięty śmiałością słów Chrystusa, opisujących warunki Królestwa, przeżycia bezpośredniej obecności Boga: w żadnym z tych słów nie jest wszak wymieniony Bóg, a jedynie brat, którego się nakarmiło, napoiło, którego ratuje się z męki, z choroby, z więzienia. U Jana myśl ta osiąga niesłychaną wprost radykalizację: Bóg kocha nas „po to abyśmy się wzajemnie miłowali". Jakby Chrystusowi wcale nawet nie chodziło o to abyśmy w sposób wyraźny uznawali i kochali — Jego. Już miłość bliźniego wystarczy. Tu na ziemi, jak i w niebie, konkretną realizacją miłości do Boga jest dla człowieka tylko bliźni. Nie ma innej drogi ani dla nas ani dla naszego chrześcijańskiego myślenia. Właśnie ziemskie oddanie, właśnie konkretnie realizowana miłość do stworzenia, taka która nie zamierza być niczym więcej niż ziemską wiernością zagrożonemu lecz jedynie uszczęśliwiającemu „ty" innych ludzi — jest zawsze, już pierwotnie miłością do Boga, jest dowodem, że w ogóle jest Bóg, jest wiara i jest modlitwa. Bóg tak uświęcił doczesną miłość, że z całej egzystencji ludzkiej, i także z egzystencji chrześcijańskiej — z wiary, nadziei, sakramentów, modlitwy i Kościoła pozostaje, w ostatecznym już rozrachunku, tylko ona, tylko tyle ile się kochało na ziemi.

Chrześcijanami są ci wszyscy, co są ochrzczeni, czyli nasiąknięci nastawieniem Chrystusa. Są to więc ludzie, którzy otrzymali chrzest bądź w jego pełnej formie sakramentalnej (chrzest z wody), bądź w całkowitym oddaniu życia (chrzest z krwi), bądź wreszcie jako głęboką tęsknotę, nieskrystalizowaną jeszcze myślowo, a być może w ogóle dla nich niewyrażalną (chrzest z pragnienia). Najmniej nawet rzucający się w oczy gest życiowy ku bratu i dla niego już jest przyswojeniem usposobienia Chrystusa (i stanowi tym samym *votum implicitum* przynależenia do Kościoła). Chrze-

ścijanami są więc ludzie, którzy, jak to określa Paweł, noszą w sobie „dynamikę Zmartwychwstania", gdyż wstąpili we wspólnotę z cierpieniem Chrystusa i urzeczywistniają życiem postać Jego życia i śmierci. Są oni wszyscy członkami Kościoła, czy zdają sobie z tego wyraźnie sprawę, czy też realizują tylko to członkostwo w sposób niewyrażany w kategoriach pojęć biblijnych.

Jak, według jakiej miary, pojedynczy człowiek może ocenić uczciwość swej „zamierzonej nadziei"? Gdzie jest kamień probierczy myślenia chrześcijańskiego? Według jakiego kryterium zmierzyć można ostateczną prawość, która jedynie nadaje naszym poczynaniom i myśleniu walor wieczności? Z tego co było wyżej powiedziane zdaje się wynikać, że jedynie

męczeństwo jako takie uważać można za egzystencjalne uwierzytelnienie naszych przeświadczeń. O myśleniu chrześcijańskim rozstrzyga zawsze i tylko świadectwo krwi. Tylko to za co mogę umrzeć, choć nie musi to być sama śmierć, może tylko codzienne zużywanie się, umieranie w najzwyklejszej służbie innym, albo może posłuszeństwo wewnętrznemu powołaniu nawet kosztem życiowej porażki... różne bywa umieranie, ale tylko to, za co mogę umierać jest samym wnętrzem moich prawdziwych przeświadczeń, moim głoszeniem Ewangelii, tylko to w moim doczesnym istnieniu i modlitwie jest wiecznością. Żaden chrześcijanin nie jest powołany do tego, by przemyśleć wszystkie bez wyjątku tajemnice, by odmawiać wszystkie modlitwy Kościoła i móc bronić, z równą energią, wszystkiego co się nań składa. Ma on prawo i obowiązek zagłębić się w ten aspekt tajemnicy, który budzi w nim powołanie do oddania bez zastrzeżeń. To bowiem będzie jego egzystencja charyzmatyczna, pełna łaski, danej mu indywidualnie, jego własna *theologia orans*. Powiedz sobie, pomyśl jasno do końca, spróbuj się wgłębić w to, co byłbyś gotów ratować za cenę życia, ocalić, kosztem każdej ofiary, na wieczne już spełnienie. Ale urzeczywistniaj to w duchu postawy Chrystusa, i nastawienia męczenników: bezbronnie. Bo o wszystkim przesądza właśnie bezbronność: to by nie chodziło naprawdę o walkę, o triumfowanie. O wszystkim w gruncie rzeczy przesądzają słowa Ukrzyżowanego, kilka ostatnich sylab z Jego wyschniętych, udręczonych warg. Nie szukać odwetu. Nie stawiać oporu. Przewaga nad światem płynąca z rozluźnienia skurczów walki, sprzeciwu — oto co leży w głębi dojrzałej egzystencji, która stała się już chrześcijańska bezwarunkowo. Postawa taka jest skazana w świecie na zagładę, z niej jednak rośnie niebo, nasza wieczna ojczyzna.

Ladislaus Boros

tłum. Anna Morawska

BOHDAN POCIEJ

MONTEVERDI A DWIE KONCEPCJE MUZYKI

Mówić o Monteverdim jest równocześnie bardzo łatwo i niezmiernie trudno. Łatwo jest mianowicie mnożyć bez końca przymiotniki i określenia nic nie mówiące. Muzyka Monteverdiego wprawić nas bowiem może w stan ekscytacji nieporównywalnej właściwie z żadnym innym przeżyciem estetycznym, w stan zachwytu i entuzjazmu, w szczególny sposób „rozwiązujący język". Gdy jednak czujemy wagę samego słowa i równocześnie zdajemy sobie sprawę z jego poznawczej niedoskonałości, czy nieadekwatności — wówczas wyrastają przed nami trudności nie do pokonania. Czujemy własną bezsilność językową, czujemy, że nic o tej muzyce — o jej pięknie, o jej estetycznej wartości — nie potrafimy powiedzieć, nic prawdziwie wyjaśniającego; wszelkie określenia będą tu zawsze pozorne i złudne.

Mój głos to wypowiedź kogoś, kto od szeregu lat jest „urzeczony Monteverdim". I dlatego właśnie nie będę w najmniejszym stopniu usiłował „opisywać" tej muzyki, ani też dociekać, na czym polega jej tak niezwykłe piękno. Zajmę się natomiast sprawami, w których sam język czuje się — a przynajmniej powinien się czuć — swobodnie; sprawami, które są właściwą dziedziną języka, w zakresie których potrafi on sprawnie pełnić swoje funkcje, tzn. możliwie precyzyjnie wyjaśniać. Mówić będę o jednym zasadniczo problemie — moim zdaniem bardzo istotnym i dla twórczości Monteverdiego węzłowym.

Rozmaicie można ujmować twórczość Monteverdiego. Można w niej widzieć na przykład syntezę stylów: renesansu i baroku z pewnymi elementami stylu poźnego średniowiecza; można w tej muzyce „wyanalizować" rozliczne cechy prekursorskie muzyczne i teatralno-muzyczne; można analizować bardzo ciekawe związki między słowem a dźwiękiem. Wydaje się jednak, iż twórczość Monteverdiego jest przede wszystkim rezultatem osobliwego spotkania dwóch odmiennych koncepcji muzyki. Określmy od razu jedną koncepcję jako intelek-

tualną, drugą — jako intuicyjną. I powiedzmy jeszcze, że jedna koncepcja jest „stara" a druga „nowa"; jedna jest „średniowieczna", druga — narodziła się w epoce renesansu i promieniuje na epokę baroku. To, cośmy wyżej powiedzieli, domaga się naturalnie szeregu wyjaśnień.

Przede wszystkim: cóż to jest „koncepcja muzyki"? Czy coś takiego w ogóle w dziejach muzyki istnieje? Czy to, dość wieloznaczne — przynajmniej na pierwszy rzut oka — pojęcie, nie oznacza tu przypadkiem jakiejś naszej dowolnej „struktury", jednej z licznych „konstrukcji intelektualnych" narzucanych, by tak rzec, „wmawianych" przez nas — historii? Otóż, należy tu zauważyć, że cała historia jest w jakimś sensie naszą konstrukcją — lub jak kto woli — rekonstrukcją intelektualną opartą na pewnych przekazach — tak zwanych danych, faktach — i budowaną według pewnych racjonalno-logicznych przesłanek. W szczególności zaś taką konstrukcją jest historia sztuki, względnie — twórczości artystycznej. Mówiąc na przykład o rozwoju pewnych technik w malarstwie, o ewolucji pewnych form w muzyce, o ewolucji języka harmonicznego i tak dalej — mówimy o czymś, co zasadniczo w rzeczywistości nie dokonywało się; widzimy jakiś „proces historyczny" tam, gdzie w rzeczywistości był tylko szereg samotnych, izolowanych aktów twórczych; widzimy ciągłość w samym następstwie rozproszonych faktów. Jednym słowem konstruujemy lub strukturujemy. I nie ma w tym zresztą żadnego „fałszu" czy przesadnego „subiektywizmu"; w tym sensie przecież każda moja czynność intelektualna będzie „subiektywna", gdyż jest moją i tylko moją czynnością. Strukturowanie czasu przeszłego jest niejako naturalną skłonnością, czy wręcz koniecznością naszego umysłu. To co było istnieje wszak w dalszym ciągu jakoś, ale już nie samodzielnie, nie autonomicznie, istnieje intencjonalnie, jest w jakimś sensie zależne od naszego umysłu; nasz umysł — kierowany prawem retencji — dotwarza rzeczywistość czasu przeszłego. Byt historii jako historii jest bytem intencjonalnym szczególnego rodzaju, jest bytem mianowicie, który utracił bezpowrotnie swoją realność.

Powyższego nie należy naturalnie rozumieć jako zachęty do dowolności i fantazjowania. Przeciwnie, w naszym konstruowaniu historii obowiązują nas ścisłe prawa sprawdzania, weryfikacji, oglądu, doświadczenia. Intencjonalnie ciągły byt historii ma bowiem jakąś swoją podstawę, fundament „materialny" w rozproszonych „faktach", a raczej w zachowanych, realnie istniejących świadectwach („przekazach") tych faktów. Konstruuję historię muzyki opierając się na utrwalonych w notacji utworach; i one wła-

śnie, gdy tylko umiem się w nie wczytywać, do tej konstrukcji mi w zupełności wystarczają.

Pojęcie „koncepcji muzyki" zostaje przeze mnie „wywnioskowane" z samej muzyki, z obserwacji utworów muzycznych, z ich analizy dokonywanej pod pewnym specjalnym kątem, z wielokrotnego porównywania, zestawiania cech. Koncepcja muzyki jest to, innymi słowy, sposób pojmowania i odczuwania muzyki w danym okresie historii. Pojęcie koncepcji muzyki jest oczywiście pojęciem złożonym. W szczególności składają się na nie: a) koncepcja aktu względnie procesu twórczego, czyli sama postawa wobec materiału, preformowanie i formowanie;

b) koncepcja formy czyli organizacji całości, kompozycji elementów, zestrajania jakości estetycznie walentnych w wartościową całość wyższego rzędu;

c) koncepcja ekspresji względnie wyrazowości, emocji, jakości emocjonalnych;

d) koncepcja miejsca muzyki w tak zwanym świecie, czyli jej funkcji, roli, znaczenia.

To jakby cztery składniki generalne koncepcji muzyki. Prócz tego w samej „koncepcji formy" wyróżnić jeszcze możemy:

a) koncepcję brzmienia samego w sobie;

b) koncepcję współbrzmienia czyli w najdosłowniejszym znaczeniu poli-fonii;

c) koncepcję linii, względnie melodii w węższym sensie;

d) koncepcję stosunku „poziomu" i „pionu", czyli — inaczej mówiąc — koncepcję przestrzeni względnie przestrzenności utworu muzycznego.

Problemem osobnym jest świadomość koncepcji muzyki, uświadomienie jej sobie przez samych kompozytorów. I tu, wydaje się, istnieją różne stopnie i odcienie tej świadomości: od świadomości utajonej czy zgoła podświadomości poprzez różne „ćwierć" i „półświadomości" aż do pełnej świadomości t e o r e t y c z n e j. Istnieje tu również jakiś „rozwój" czy „ewolucja", ale bynajmniej nie w sensie jednoznacznego „postępu". Cała, kreacyjnie pojęta dziedzina muzyczna dąży na pewno do coraz większej, pełnej samoświadomości, jednakże w tym rozwoju świadomości muzycznej — powiedzmy od greckiej starożytności aż do naszych czasów — okresy pełnego światła rozumu przeplatają się z okresowymi zaciemnieniami i zmętnieniami. Wieki XIV, XV i częściowo XVI charakteryzowały się na ogół maksymalną świadomością teoretyczną w dziedzinie muzyki. Pewne charakterystyczne „zaćmienia" występują na przełomie XVI wieku i w wieku XVII-tym. W połowie wieku XVIII następuje jeden z najwspanialszych wzlotów teoretycznych świadomości muzycznej w pracach Rameau, a z kolei znowu pocz-

tek wieku romantyzmu nacechowany jest pewnym osłabieniem zainteresowań teoretycznych. Już jednak mniej więcej od połowy ubiegłego stulecia obserwujemy stały wzrost samoświadomości w dziedzinie muzyki, trwający nieprzerwanie do naszych czasów.

Ale my, w badaniach owej świadomości koncepcji muzyki u kompozytorów epok minionych nie możemy poprzestać na samych przekazach — utrwalonych świadectwach myśli teoretycznej. Mówiąc na przykład o koncepcji muzyki w wiekach średnich, bierzemy naturalnie pod uwagę różne traktaty techniczno-teoretyczne, jak również luźne wypowiedzi natury estetycznej. Nie mniej esencjalnym, głównym i podstawowym materiałem, z którego konstruujemy nasz obraz koncepcji muzyki, są zawsze dzieła muzyczne.

Podstawą naszego twierdzenia o dwóch koncepcjach muzyki w twórczości Monteverdiego są wyłącznie dzieła kompozytora.

Twórczość Monteverdiego (1567—1643), pojawia się i rozwija w szczególnym okresie historii. Dwie koncepcje muzyki — intelektualna i intuicyjna — istnieją wtedy na zupełnie równych prawach. Ich ścieranie się, konflikt, walka między nimi, nie przeszkadzają wcale ich równoległej egzystencji. Przeważać się tylko zdaje coraz bardziej koncepcja nowa, intuicyjna, chociaż jej nowość, z dzisiejszej perspektywy nie jest wcale tak „absolutna" ani „radykalna". Nowa ówcześnie koncepcja muzyki jest ekspansywna, zwycięska, zaborcza, wdziera się nawet w regiony do niedawna zastrzeżone — do muzyki liturgicznej. Stara koncepcja pragnie się jakby od niej odizolować — co się jej zresztą do pewnego stopnia udaje — pragnie zastrzec dla siebie pewne tereny może nie wielkie rozmiarami, ale zato ścisłe i zamknięte. Nas tutaj będzie interesować jednak nie tyle izolacja i egzystencja niezależna, co właśnie konflikty, jak również próby kontaktu.

Aby jednak te wszystkie rodzaje spotkań i związków należycie zrozumieć, musimy określić bliżej owe dwie interesujące nas koncepcje muzyki. I to nie tylko pod względem czysto muzycznym; musimy również sięgnąć do pewnych korzeni, przyczyn i istotnych analogii znajdujących się już poza muzyką samą.

Intelektualna koncepcja muzyki, panująca w okresie europejskiego późnego średniowiecza, przejawia się — mówiąc najogólniej — w konstrukcji ścisłej. Sama już czynność konstruowania zawiera w sobie czy zakłada pierwiastek intelektualny, czy mówiąc wprost — jest czynnością intelektualną, przynajmniej w swych fazach wstępnych, to jest w obmyślaniu konstrukcji. Sam akt twórczy w dziedzinie muzyki da się „rozłożyć" jakby na trzy esencjalne składniki: a) „pierwotną" intuicję;

b) konstrukcję względnie konstruowanie; c) kompozycję. „Intuicja" to w tym wypadku znaczy: jakieś wizje całościowe, dotyczące bądź całości kompozycji, bądź jej poszczególnych części, bądź wreszcie jej różnych kompozytywnych elementów, na przykład formy akordów, charakteru przebiegów harmonicznych, kolorytu brzmieniowego, tematów melodycznych. Rezultatem intuicji jest w szczególności jakaś całość — postać melodyczna, lub prościej — jakaś melodia, zrodzona, jak to się potocznie mówi, „w natchnieniu".

Konstrukcja względnie konstruowanie jest już natomiast jakąś czynnością o charakterze analitycznym, a mówiąc dokładniej — jest odwrotnością analizy: konstruujemy coś zawsze z czegoś; całość z elementów; formę z materii; kompozycję muzyczną z linii melodycznych, akordów, barw instrumentalnych.

Trzeci „składnik" aktu twórczego — kompozycja oznacza nadawanie kształtu ostatecznego całości, łączy jakby w sobie pierwiastek intelektu z intuicją.

Posłużmy się przykładami z historii. Melodie chorału gregoriańskiego, średniowieczne monodie rycerskie, miłosne, religijne — to na pewno wspaniałe owoce natchnienia a więc intuicji. Nie są to jeszcze „konstrukcje", jakkolwiek mogą już być „kompozycje". Natomiast dwugłosowe „prymitywne" *organum* z X wieku to już konstrukcja. Konstruowanie rozpoczyna się wraz z wprowadzeniem do muzyki elementu pionowego, w momencie, kiedy czyste brzmienie przeradza się jakby we współ-brzmienie, a — ujmując rzecz w aspekcie kompozycyjnym — kiedy na jedną linię melodyczną nałożona zostaje linia druga, paralelna. Tu jest wspólne źródło późniejszej „harmonii" i „polifonii".

Czynnością par excellence konstrukcyjną i tym samym intelektualną, jest tworzenie utworu — formy polifonicznej. W szczególności zaś intelektualno-konstrukcyjny jest główny nurt muzyki wielogłosowej religijnej, biegnący od dwunastowiecznego *organum* szkoły paryskiej, poprzez wyrafinowane formy motetu wielotekstowego aż do rozkwitu polifonii niderlandzkiej — u Ockeghema, Obrechta, Josqueina des Pres, Orlando di Lasso — w XV i XVI wieku, który to okres oznacza w ogóle apogeum myśli czysto polifonicznej w historii muzyki. Konstrukcja — trójgłosowa, później cztero, pięcio i więcej głosowa — jest tu zdeterminowana, ściśle określona systemem reguł, można by rzec — wpisana w ten system. Wszelako te reguły — zakazy i zalecenia, dotyczące ruchu poszczególnych głosów, ich spotkań, punktów stycznych czyli współbrzmień — mają na celu ułatwienie czy raczej zapewnienie stworzenia konstrukcji doskonałej, to jest optymalnie war-

tościowej. Celem systemu reguł jest doskonałość, czy inaczej mówiąc, pełnia. Nie powiemy: pełnia muzyczna, gdyż chodzi tu o coś więcej, niż o czystą muzykę i w ogóle sztukę czy piękno estetyczne w naszym pojęciu. Chodzi tu mianowicie o teocentryczną hierarchię dóbr. Muzyka jest wpisana w uniwersalny i finalistyczny system wartości, jest ważną częścią tego systemu, a nawet jakoby symbolizuje harmonię tego systemu, transcendentną „harmonię świata". Myślę, że w świetle tego, co powiedziałem wyżej, to, co powiem za chwilę, nie będzie zbytnio zaskakujące. Otóż owa intelektualna koncepcja muzyki, którą zrodziły wieki średnie, jest w jakimś sensie konsekwencją czy rezultatem określonego sposobu czy stylu myślenia. Jest, krótko mówiąc, owocem filozofii scholastycznej, scholastyki. Każda bowiem koncepcja muzyki — jeśli tylko rzeczywiście zasługuje na miano koncepcji — powstaje z jakiejś atmosfery intelektualnej, każda ma tym samym u podłoża nie tyle może „system filozoficzny" co filozoficzną — w najbardziej ogólnym sensie — postawę. Nie znaczy to naturalnie, żeby kompozytor zawsze w jakiś szczególny sposób był zainteresowany filozofią. Wystarczy tylko, że chwyta on jakoś panujący styl myślenia, intuicyjnie czuje go i przejmuje się nim. To jest owo minimum upoważniające do przeprowadzenia naszej analogii. Jeżeli zaś chodzi o średniowiecze, to nie zapominajmy, że kompozytor ówczesny musiał być człowiekiem wykształconym, musiał posiadać i to w rozległym zakresie to coś, co my dzisiaj określamy jako kulturę humanistyczną, i więcej jeszcze: musiał posiadać pewne *quantum* wiedzy ścisłej. Uprawiając zaś muzykę kościelną musiał być, *eo ipso,* zaznajomiony z zasadami teologii. Jego twórcze myślenie oparte było na fundamentalnych zasadach teologii i filozofii chrześcijańskiej.

Poza tym, jak wiadomo powszechnie, muzyka w średniowieczu wchodziła w skład czterech głównych nauk tak zwanego *quadrivium,* obok geometrii, arytmetyki i astronomii; ona sama, a nie tylko jej „teoria" była nauką ściśle matematyczną. „Jednym z najbardziej interesujących przykładów opartej na matematyce sztuki, która rozwinęła własny abstrakcyjny język, aby umożliwić przekazanie wiedzy o sposobie powodowania ściśle praktycznych skutków — jest muzyka" — powiada Alistair Crombie w swej cennej książce *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej.*

I dalej jeszcze podkreśla ten sam autor, że w owym okresie „teoretycy muzyki i kompozytorzy współpracowali ściśle ze sobą, a muzycy byli często wybitnymi ludźmi w innych gałęziach nauki". I przypomnieć tu jeszcze należy, że fundamenty średniowiecznej teorii muzyki — a w dalszej konsekwencji i całej koncepcji

muzyki — położył w wieku VI-tym nie kto inny, a właśnie filozof Anicius Manlius Boethius, przez historyków filozofii określany jako „pierwszy scholastyk".

W czym jednak widzimy ów wpływ scholastyki na muzykę polifoniczną późnego średniowiecza? I o jaką „scholastykę" tu chodzi? Wczesną? XIII-wieczną, w owym znamiennym okresie swego największego rozkwitu? A może o scholastykę „zachodzącą", XIV-wieczną? Odpowiadamy: chodzi tu o „ducha filozofii chrześcijańskiej" w szczytowej, najwspanialszej fazie rozwoju, czyli przede wszystkim o filozofię — system, metodę, styl myślenia — św. Tomasza z Akwinu (zmarłego w 1274 roku). Strukturę polifonii w muzyce kościelnej XIV i XV wieku traktować można jako swojego rodzaju odwzorowanie struktury myśli teologiczno-filozoficznej wielkiego Filozofa. Wielkość, jasność, intensywność i głębia myśli; argumentacja, struktura dowodu, logika żelazna i niewzruszona, dialektyka i metoda „wewnętrznej dyskusji"; głębia spraw ostatecznych i w ogóle najważniejszych — Absolut, ku któremu ta filozofia jest skierowana, dążność — niesłychanie silna i głęboka — do wytłumaczenia niewytłumaczalności Niewytłumaczonego; wielka, największa w ogóle z możliwych, synteza wiary i rozumu, intuicji i intelektu; racjonalizm natchniony najwyższą mądrością. Jakieś odbicie tych wszystkich cech znajdujemy w koncepcji polifonii XIV-wiecznej, na przykład w motetach i Mszy Guillaume de Machault, a także później w polifonii niderlandzkiej, na przykład w *Mszach* Ockeghema. Myśl — równocześnie logiczna, głęboka i „trudna" — przenika całą strukturę poszczególnych części mszy polifonicznej XV-tego wieku; całą strukturę przeimitowanego motetu XVI-wiecznego u Josqueina des Pres, u Orlanda di Lasso... Ów motet, zwany niekiedy — czysto zresztą zewnętrznie „renesansowym", to może ostatni, wspaniały owoc średniowiecznego myślenia muzycznego.

Claudio Monteverdi nie uprawia już owej „archaicznej" formy. Komponuje natomiast polifoniczne par excellence madrygały. Komponuje szereg utworów religijnych, w których raz po raz przebłyskują jakby ślady owej średniowiecznej, intelektualnej koncepcji muzyki. Podkreślamy z naciskiem: są to tylko ślady. Dla Monteverdiego ta koncepcja i ta postawa jest już tradycją, czymś minionym o zamierającej aktualności; czymś, do czego on, kompozytor innej epoki, może się jedynie zwracać, do czego może nawiązywać.

Pierwsze pięć Ksiąg Madrygałów to mniej lub bardziej ścisła, mniej lub bardziej kunsztowna robota polifoniczna. Wy-

konuje się je dziś z reguły a capella i często w dużych chórach, co, nawiasem mówiąc, nie jest wskazane, gdyż zupełnie niepotrzebnie obciąża i pogrubia te utwory. Jednakże, wydaje się, nawet w najlepszych, najbardziej precyzyjnych wykonaniach, te ściśle polifoniczne i jakoś nawiązujące do techniki motetowej madrygały, nie reprezentują jeszcze dla nas pełnego stylu Monteverdiowskiego. Prawdziwym królestwem kompozytora nie jest polifonia wielka i ścisła — jakkolwiek tak wiele zajmuje ona miejsca w jego twórczości. Owa „intelektualna" polifonia musi zostać porwana przez coś gwałtownego, dynamicznego, potężnego, i niewysłowionego — przez s i ł ę i n w e n c j i. Tak jest właśnie w utworach religijnych, w *Vespro* zwłaszcza, gdzie stara „intelektualna" koncepcja polifonii konstruowanej nabiera jakby zupełnie nowych wymiarów.

Tu musimy powiedzieć coś więcej o n o w e j k o n c e p c j i m u z y k i. Nazwaliśmy ją intuicyjną, względnie intuicjonistyczną pragnąc podkreślić, że u jej podstaw nie tkwią jakieś systemy pojęciowe, lecz przeciwnie — pewne „niewyrażalne" akty proste, pierwotne i nie rozkładalne. Spostrzeżemy również, być może, że samo słowo „koncepcja" nie zostało w tym wypadku trafnie zastosowane, i, że „kłóci się" ono jakoś z „intuicją". Może więc należałoby raczej mówić o „postawie" czy „nastawieniu"? Słowo „koncepcja" jednak ma jakiś szerszy, pełniejszy zasięg i, wydaje się, będziemy musieli przy nim pozostać, mimo jego „sprzeczności" z „intuicją". Owa intuicyjna koncepcja muzyki — dla dookreślenia której posłużyć się jeszcze możemy takimi terminami jak „ekspresja", „emocja", „natchnienie", „inwencja" — ze szczególną siłą wybucha na przełomie XVI i XVII stulecia, lecz jej korzenie są dużo starsze. Pieśń ludowa, liryka prowansalska, XII-wieczna poezja miłosna, liryka religijna, zwłaszcza *laudi* włoskie, a poniekąd także i chorał gregoriański — oto źródła owej „intuicji muzycznej". Nurt intuicji biegnie zresztą — często podskórny i utajony — przez całą muzykę średniowiecza. W czym się przejawia ta rzekomo nowa koncepcja muzyki? I jakie znaleźć można dla niej analogie i ewentualne przyczyny poza muzyką?

Otóż, powiemy chyba przede wszystkim, że muzyka się tu w szczególny sposób w y z w a l a, choć to wyzwolenie z późniejszej perspektywy nie wyda się może tak radykalne, gdyż muzyka wchodzi tu w inne rodzaje związków i zależności ze słowem poetyckim i ze sceną. Najprościej byłoby powiedzieć, że wyzwala się z norm i reguł polifonii ścisłej, ale niezupełnie byłoby to zgodne z prawdą. Normy i reguły są w dalszym ciągu znane i przestrzegane, zmienia się tylko ich rola, waga, położenie w obrębie kreowanej dziedziny muzycznej. Wyzwolenie muzyki na przełomie stuleci sprowadza się właściwie do s z c z e g ó l n e g o w y e k s-

ponowania jej warstw czy elementów, w polifonii „scholastycznej" raczej nie eksponowanych i wtopionych organicznie w całość. Ów najbardziej dojrzały „model" — wzorzec formy polifonicznej u kompozytorów niderlandzkich XV wieku, odznaczał się charakterystyczną równoważnością czy równowartością elementów: linia i współbrzmienie wzajemnie się tu dopełniały; równowagi formy, można by rzec „kulistej" nie zakłócały jakieś szczególnie wyraziste, wybijające się melodie, czy też jakieś niespokojnie dysonansowo eksponowane harmonie; ruch był płynny i równomierny, rytm — pozbawiony na ogół jakichś ostrych akcentów. Jeżeli chcielibyśmy określić ekspresję tej muzyki — powiedzmy jakiejś mszy Ockeghema — to nic tu bardziej nie pasuje, jak określenie „religijna kontemplacja", kiedy to intelekt zatapia się w rozważaniu Absolutu. Rzeczywiste, realne panowanie tego ideału formy nie jest właściwie długie — druga połowa XV-tego wieku zaledwie. Mamy w tym jeszcze jedną analogię filozoficzną — mianowicie, z krótkim również, „złotym okresem" scholastyki czyli szczytowym okresem pełnej równowagi, harmonii między wiarą a rozumem w XIII-tym wieku. Ale podobnie jak duch filozofii chrześcijańskiej, jej ideał wydaje się niezniszczalny, podobnie ideał „kulistej" formy polifonicznej trwa — po rzekomym upadku polifonii niderlandzkiej — nadal, właśnie jako ideał, wzór najwyższych wartości możliwych do osiągnięcia poprzez muzykę.

Ów wzorzec idealny zaczyna jednak tracić swoją absolutną równowagę już w twórczości Josqueina des Pres; nieco później w utworach polifonicznych Orlanda di Lasso intensywność i wyrazistość samych melodii często niejako góruje nad całością formy; w twórczości „najczystszego" z kompozytorów religijnych — Palestriny, piękno samych trwających i przepływających współbrzmień, staje się niejednokrotnie — może nawet niezależnie od zamierzenia kompozytora — wartością główną. Prawdziwa natomiast rewolucja w zakresie koncepcji formy polifonicznej dokonuje się na trzech właśnie terenach:

We francuskiej *chanson* wielogłosowej, zwłaszcza u Jannequina kunsztowne środki techniki polifonicznej przeobrażają się jakby w nowe, „renesansowe" wartości barwy dźwiękowej i rytmu; w madrygałach Marenzia i Gesualda da Venosy wyrafinowana polifonia przeradza się w najbardziej subtelny, giętki, zróżnicowany, par excellence ekspresyjny język harmoniczny; i wreszcie w polichoralnych utworach Gabriellego, polifonia zostaje jak gdyby równocześnie scalona i rozszerzona, rozprzestrzeniona i uproszczona, służąca nadrzędnie monumentalnym celom.

To są wszystko innowacje i rozszerzenia w zakresie samej koncepcji muzyki polifonicznej, u Monteverdiego możemy je najpełniej obserwować właśnie w *Vespro*. Oprócz „przeobrażonej" polifonii rozkwita jednakże w tym okresie muzyka inna, nowa, czy, jak się to ówcześnie określa, „nowa praktyka". Muzyka „pozbawiona" polifonii, wokalna melodia — monodia z akompaniamentem. Melodia jako czysty twór natchnienia regulowanego i poniekąd inspirowanego przez słowo — tekst poetycki. Melodia wspierana, podkreślana, upiększana przez harmonię. Tu być może jesteśmy u źródeł owej intuicji czy intuicyjnej koncepcji muzyki. Niech nas tylko zbytnio nie zwodzi słowo „eksperyment" w odniesieniu do twórców „monodii dramatycznej", czyli do humanistów z Cameraty Florenckiej. Oni „monodii" bynajmniej nie wymyślili. Zapatrzeni w jakieś, na wpół wyimaginowane wzorce starogreckie, usiłowali jedynie w ramy własnych koncepcji wtłoczyć coś, co już dawno istniało i co jest prawdopodobnie tak stare, jak muzyka sama — mianowicie inwencję czy intuicję melodyczną. I trzeba było dopiero geniuszu Monteverdiego, żeby ta intuicja prawdziwie wybuchła i zapanowała, żeby intuicyjna koncepcja muzyki zatriumfowała i przemówiła pełnym głosem. Czyste piękno i ekspresja melodii, współbrzmienia i barwy dźwięku wyzwala się tu — po raz pierwszy na tak szeroką skalę — z potężnych ram uniwersalistycznego systemu.

W tej nowej koncepcji muzyki widzieć można wyraźne odbicie czy analogię do prądów filozoficznych Renesansu, włoskiego Odrodzenia zwłaszcza. Wiek XVI a częściowo już i XV charakteryzuje się wyraźnym upadkiem wielkiej myśli filozoficznej. Prawdziwa, głęboka i rozległa krytyka jeszcze się nie pojawiła — dzieło Kartezjusza należy już wszak w całości do stulecia następnego, siedemnastego. Od śmierci Mikołaja z Kuzy w roku 1464, ostatniego genialnego przedstawiciela myśli średniowiecznej, aż do pojawienia się pierwszych dzieł Kartezjusza, trwa okres zamętu i chaosu, z jedynym może zalążkiem prawdziwego systemu u Giordana Bruna. Skądinąd zresztą z punktu widzenia rozwoju myśli ludzkiej w ogóle, jest to okres bardzo ciekawy, znaczony wielkimi odkryciami naukowymi Kopernika i Galileusza; wiek literatury i malarstwa, wiek ludzi „uniwersalnych", wiek geniuszów władzy i działania. I jest to okres rozlicznych i różnostronnych ataków na filozofię i teologię. Atakuje się wielkie autorytety średniowiecza a także starożytne, dyskutuje się z wybitnymi filozofami przeszłości na ogół bez żadnego onieśmielającego dystansu, jak równy z równym. Oceniając dzisiaj te ataki widzimy ich płytkość, naiwność, często bezpodstawność, ich autorzy wykazują jednak zawsze ogromną erudycję i wręcz zdumiewającą

swobodę w poruszaniu się po obszarach myśli wieków minionych, zwłaszcza starożytności. Cokolwiek jednak mówilibyśmy o zaniku „poczucia metafizycznego" w tym okresie — jest on wprost przepełniony namiętnym dążeniem już nie tyle do prawdy samej, co do osiągnięcia maksymalnej wolności myśli dążącej do prawdy. I dodać należy jeszcze, że wśród różnych ataków na filozofię znajdujemy na przykład u Pica della Mirandoli bardzo piękną jej obronę. I nie jest to bynajmniej jakiś wiek „ateizmu" i „materializmu", jak to niektórzy nam usiłują sugerować. Wprost przeciwnie, sama religia nabiera tu nowych, emocjonalnych wymiarów, a problem Boga dynamizuje się, uintensywnia i w jakimś sensie rozrasta. Myśliciele ówcześni zafascynowani człowiekiem, jego możliwościami, sferą uczuć ludzkich, jakby na nowo odkrywaną, zafascynowani zarówno cielesnością jak i duchowością człowieka — pragną dotrzeć do samej istoty, samego rdzenia doświadczenia religijnego. Podkreślamy — doświadczenia, gdyż doświadczenie w ogóle wszystkiego, wszystkiego co znajduje się w zasięgu naszych zmysłów, uczuć i umysłu — to jest nie tyle „hasło" tych czasów, co głęboka tendencja nurtująca wszystkie co światlejsze umysły.

Intuicja i doświadczenie — te dwa pojęcia określają nam najogólniej metodę twórczą Monteverdiego. Intuicja w swej genialności uniwersalna — to jest obejmująca wszystkie elementy kreowanej muzyki; i doświadczenie pojęte jak najszerzej. To jeszcze brzmi zbyt ogólnikowo i samo pojęcie „doświadczenia" domaga się bliższej precyzji. Zawiera ono tutaj w sobie jakby odcień „odkrycia" „inicjacji", „wypróbowywania", „eksperymentu" i jakiegoś szczególnego napięcia twórczego. Pojęcie doświadczenia w odniesieniu do Monteverdiego, mieni się tedy różnymi odcieniami znaczeń, ma swoją szczególną jakąś wagę.

Spytamy teraz, czego to doświadcza Monteverdi w swojej twórczości, czy lepiej — swoją twórczością? Jest to bowiem doświadczenie niezwykle rozległe i jeżeli można tak to określić, różno-płaszczyznowe, wielo-dziedzinowe. W szczególności zaś wyróżnić tutaj możemy sześć takich dziedzin doświadczenia kreacyjnego.

Po pierwsze więc jest to doświadczenie czysto melodyczne, gdyż Monteverdi stwarza formy, postacie melodii o wyrazistości i pięknie niespotykanym dotąd w historii muzyki. I to jest właśnie ów element czy warstwa muzyki Monteverdiego najbardziej aktywna, intensywna, najbardziej indywidualna. Już poprzez nią tylko rozpoznać możemy od razu styl kompozytora.

Po drugie jest to doświadczenie brzmienia, to jest mówiąc dokładniej doświadczenie zarówno harmonii jak i barwy brzmieniowej. Monteverdi bowiem jest czysto intuicyjnym odkrywcą pewnych nowych połączeń harmonicznych, a w jeszcze większym stopniu — odkrywcą nowych zestawień barw instrumentalnych i wokalnych.

Po trzecie — jest to doświadczenie ekspresji. Powiedzieć, że muzyka Monteverdiego jest w szczególny sposób nasycona ekspresją — to mało. Z drugiej strony niemożliwością jest — jak to zaznaczyliśmy na wstępie — określić, na czym polega ten jedyny w swoim rodzaju „klimat" jaki roztacza muzyka Monteverdiego. Wolno nam chyba tylko powiedzieć, że w muzyce tej, w jej odcieniach ekspresyjnych, zawarta jest już jakby cała przyszłość muzyki „wyrazistej" i „wyrazowej", aż do romantyzmu czy nawet ekspresjonizmu.

Po czwarte jest to doświadczenie teatru. Ten punkt wymaga szczególnego podkreślenia jak też pewnego rozwinięcia. Nie chodzi tu bowiem tylko o to, że Monteverdi jest prekursorem i pierwszym geniuszem zarówno dramatu muzycznego, jak i późniejszej opery. Chodzi o to, że twórczość Monteverdiego jest w wyjątkowy sposób nie tyle związana, co wprost przesycona teatrem; duchem teatru bardzo starym, chciałoby się rzec — odwiecznym; esencją teatru. Wszak teatr Monteverdiego to nie tylko jego *Orfeusz, Powrót Ulissesa, Koronacja Poppei* i nie tylko *Combattimento di Tancredi e Clorinda* i nie tylko *Ballo dell'Ingrate,* ale także ogromna liczba madrygałów „wojennych" i „miłosnych"; ale również i muzyka religijna Monteverdiego to, w jakimś sensie, jego teatr. Musimy tylko to słowo rozumieć w jego znaczeniu najgłębszym, bez żadnych lekceważących odcieni jakie kryje w sobie przymiotnik „teatralny". Co stanowi istotę teatru? Nie jest naturalnie łatwo odpowiedzieć na to pytanie... Być może chodzi tu głównie o ukazanie nam — niekoniecznie w sensie naocznym, ale również na przykład audytywnym — pewnej, w specjalny sposób wyodrębnionej i w szczególny sposób stającej się, kreowanej lub rekreowanej — rzeczywistości? To stawanie się dokonuje się poprzez charakterystyczne starcia, napięcia, konflikty; poprzez kontrasty i sytuacje dramatyczne. Różnorakie może być tworzywo teatru, tak jak różna może być jego — forma. Tworzywem tym może być samo słowo; może nim być również sam czysty gest ludzki — system gestów; może nim być nawet system ruchów, kształtów ruchomych odczłowieczonych lub quasi-ludzkich; może być nim również gra świateł i cieni symbolicznych lub półznaczących.

Monteverdi uczynił muzykę sui generis tworzywem teatralnym, nie umniejszając przez to nic jej muzycznej „godności" i wagi, przeciwnie — jeszcze tę wagę podnosząc. Jego teatr — niezależnie od różnych fabuł, treści, akcji — realizuje się muzyką i poprzez muzykę. Wszystkie jego dojrzałe utwory to jakby wspaniałe spektakle teatralne z ową dynamiką rozwoju, plastyką i wyrazistością, quasi-naocznością, charakterystyczną właśnie dla formy par excellence teatralnej.

Wracając do naszych „punktów doświadczenia" wymienimy teraz z kolei punkt piąty — doświadczenie formy muzycznej. W świetle tego, co powiedzieliśmy powyżej, wydać się ono może jakieś wtórne, pochodne zwłaszcza w stosunku do doświadczenia teatralnego. Niemniej jest tu bardzo istotne, zwłaszcza z uwagi na dalszy rozwój muzyki. Monteverdi nie stwarza jakiegoś z gruntu nowego rodzaju formy muzycznej; on może „tylko" rozszerza i rozbija formy stare. Zwrócić musimy jednak szczególną uwagę na fakt, że domeną Monteverdiego jest forma — pod względem czysto muzycznym — swoiście otwarta. Otwarta w sposób dynamiczny. Stająca się poprzez kontrasty i zaskoczenia, spięcia i starcia dramatyczne, poprzez różne rodzaje ruchu. Taką formę — pod względem muzycznym otwartą — mamy właśnie w dramatycznych madrygałach, w *Combattimento di Tancredi e Clorinda*. Tego rodzaju myślenie czy raczej intuicja formy, będzie, od czasów Monteverdiego stale obecna i rozwijająca się w muzyce aż do naszych czasów; mamy tu bowiem do czynienia z jedną z głównych zasad formowania muzyki, z zasadą charakterystyczną zarówno dla sonat Beethovena, dramatów Wagnera, oper Verdiego, symfonii Mahlera, jak i powiedzmy utworów Edgara Varese'a czy najnowszych utworów „bruitystycznych".

Wreszcie na zakończenie naszych rozważań dotkniemy szóstego punktu doświadczenia Monteverdiego, mianowicie jego doświadczenia religijnego. Jest to właściwie problem osobny, jakkolwiek rozlicznymi nićmi związany z problemami wymienionymi uprzednio. Zapomina się czasami, że Monteverdi to również wielki, jeden z największych kompozytorów doświadczenia religijnego. Muzyka religijna zajmuje mniej więcej jedną trzecią jego twórczości. Jego wspaniały i rozległy teatr muzyczny jest również teatrem wiary — *theatrum fidei*. Jest to wiara człowieka „nowożytnego" — namiętna, żarliwa, poszukująca, głęboka i równocześnie liryczna i dramatyczna — mieniąca się odcieniami intensywnych uczuć. Ale korzenie tej wiary tkwią głęboko w przeszłości, w oświetlonym światłem rozumu mistycyzmie wieków średnich. I tutaj właśnie, na terenie muzyki

religijnej, następuje to przedziwne połączenie, „synteza" dwóch koncepcji muzyki: „intelektualnej" i „intuicyjnej", „średniowiecznej" i „nowożytnej". Dokładniej mówiąc jest to nie tyle synteza, ile wchłonięcie: Intuicja wchłania „pierwiastek intelektu" i wzbogaca się nim. Religijna twórczość Monteverdiego — *Vespro* zwłaszcza — to w całości dzieło natchnione duchem wiary i równocześnie przepełnione spokojną, wielką i głęboką mądrością tworzenia.

Bohdan Pociej

ZENON SZPOTAŃSKI

SŁOWACKI A FAULKNER

Kto mówi często o Słowackim czy o Mickiewiczu, może w końcu usłyszeć, że nie idzie z postępem, że świat dzisiejszy ma swoje sprawy i swoich wieszczów, jedynych którzy go naprawdę obchodzą; a romantycy dobrzy są, aby dręczyć młodzież w szkole. Może więc lepiej będzie chcąc mówić o Słowackim zacząć od kogoś supernowoczesnego, wybierzmy Faulknera — za chwilę okaże się dlaczego — i ciągnijmy ten temat tak długo, aż analogie między światami ich obu same uderzą największego nawet miłośnika dzisiejszości.

Dzieła Faulknera określane są niekiedy jako tzw. „czarna literatura", a ta czarność jest najlepszą gwarantką ich nowoczesności wobec tych, których raziłyby inne elementy tego pisarstwa. Określenie to jednak jest prawdziwe jedynie połowicznie. Faulkner jest tylko nie pogodzony z tym nowoczesnym światem, w którym wypadło mu żyć. Całą swą duszą tkwi on w konfederackim zaścianku stanów południowych i razem z tym zaściankiem przeżywa poniesioną w zeszłym stuleciu klęskę. Tę klęskę, której konieczności nigdy nie są zdolni zrozumieć jego bohaterowie. Równocześnie przygląda się wielkiemu światu, który rozprzestrzeniając się coraz bardziej wszystkie zaścianki zalewa, ale na ten świat patrzy on jak człowiek mu obcy, a zarazem jak ten zwyciężony, który wie, że to on wart jest być zwycięzcą. Na swym Południu, o ile jest ono jeszcze jego Południem, widzi on więcej szlachetności a mniej zwyrodnienia, więcej ducha walki a mniej gorączkowej pogoni za pieniądzem. Na tę ostatnią zaścianek patrzy jako na obcy element w swoim życiu. Dyskusja, o ile tak było naprawdę byłaby nierzeczowa — Faulkner zmusza nas, abyśmy patrzyli na jego świat jego oczyma, dla nas zaś ważne jest, że wielkie przeciwstawienia jakie on rzuca oparte są na prawdzie, a nie, czy prawda ta pokrywa się całkowicie i bez reszty z prawdą Ameryki jego czasów.

W jego rodzinnym świecie ludzie są bardziej tworem przodków i odziedziczonej po nich tradycji niż zmieniających się okoliczności.

Do pułkownika konfederatów mówi jego totumfacki: „bo pan pułkownik jest dzielny. I to nie jest tak, że pan pułkownik był dzielny przez jakąś jedną minutę czy dzień w swoim życiu, co to pan pułkownik aż dostał od generała Lee dokument do pokazywania. Ale pan pułkownik jest dzielny tak samo jak pan pułkownik żyje i oddycha". Jest to jakaś naiwna prawda, którą tam uznają wszyscy. Inny zaś ton dobywa z siebie Faulkner, kiedy mówi o wojnie, prawda, że nierównie straszniejszej, ale przede wszystkim toczonej w innym świecie, wojnie w której sam brał udział, bijąc się w armii kanadyjskiej, gdzie wstąpił aby uniknąć służby u boku Jankesów. „Już dawno się przekonał o tym, że nikt nie ma odwagi, ale że każdy może ślepo zabłądzić w bohaterstwo, tak samo jak się może potknąć i wpaść w otwór kanalizacyjny na ulicy". I gdy obaj oni, tak pułkownik Sutpen jak bohater opowiadania *Zwycięstwo* wykolejają się przez wojnę, to pułkownik zachowuje przynajmniej swoją osobowość, choćby już skarykaturowaną, i upadek jego, choć jest on wśród zwyciężonych, nie jest tak bezlitośnie całkowity jak oficera zwycięskiej armii angielskiej. I to jest u Faulknera najbardziej beznadziejne, że jego świat, ten, który on kocha i każe kochać, nie ma przed sobą przyszłości, a ma ją jedynie świat tamten.

Nikt nie jest wolny w świecie cudzym, dlatego bohaterowie Faulknera w zetknięciu z tym światem, który nie jest ich, czują się jak ludzie, którzy utracili swoją wolność. Stąd rola, jaką odgrywa u Faulknera machina biurokratyczna, do której istoty należy bezwzględna obcość wobec każdego, kto się z nią styka. To odczuwa każdy opisujący ją artysta, tak Faulkner jak Kafka czy Parnicki. Bohaterowie Faulknera w starciu z tą maszyną nie wiedzą czego ona od nich chce, a będąc świadomymi swej wyższości niezdolni są nie tylko do przystosowania się do niej, ale nawet do tak zdawałoby się prostego wysiłku, aby starać się ją zrozumieć. I dlatego oni, którzy są najbardziej praworządnymi obywatelami, najłatwiej popadają w konflikt z prawem, oni, którzy najbardziej umieją i chcą bić się, wobec wezwania na komisję poborową narażają się na procesy o dezercję. Wobec aparatu urzędniczego jest się bezradnym na skutek działania mechanizmów podobnych tym, które sprawiają, że jest się bezradnym wobec wyższej techniki — różnica jest tylko taka, że widok biurokracji nie może wzbudzić w patrzącym kompleksu niższości.

Słowacki był również wychowany w tradycji wielkiej klęski, a Konfederacja Barska we wspomnieniach ówczesnego polskiego szlachcica, jednego z tych, od których poznawał on dzieje minionego pokolenia, była takim punktem centralnym, koło którego kręciło się wszystko, jak dla Faulknera wojna Północy z Połud-

niem. Trywializując bardzo można porównać Sawę Calińskiego z pułkownikiem Sartorisem.

I Słowacki żył w dwóch światach — jeden to świat małego domku, w którym wychowywała się bohaterka *Snu srebrnego Salomei*, i takiego samego dworku pana strażnika *Złotej Czaszki*, wreszcie pałacu pana Ladawy. Egzotyczny fragment tego świata to Wernyhora, Semenko i pan Kozyra, hetman Siczy, a gdzieś na pograniczu pan Sawa. Faulkner również wewnątrz swego świata ma zamknięte kręgi egzotyczne, tyle że niepomiernie bardziej odrębne, indiański i murzyński. Ten ostatni o wiele lepiej mu znany, o wiele wyraziściej przez niego opisany. I obaj opisują światy, które bez przedstawienia tych zamkniętych wewnątrz nich światów obcych nie byłyby pełne, ani nawet rzeczywiste.

Drugi świat, w którym żyje Słowacki, znajduje się na innej ziemi i nie wdziera się do wnętrza jego świata ojczystego — przebywa w nim odkąd opuścił Polskę. Nie pamiętamy o nim, gdyż jest prawie że nieobecny w jego poezji, za to nie jest nieobecny w jego myśli. Ale i w poezji nie jest to nieobecność całkowita, poemat *Paryż* pisze on kiedy pierwsze wrażenie Francji jest w nim jeszcze silne. Przypomina tam obie rewolucje, Wielką i Lipcową, a nad całością obrazu dominuje posadzony na tronie przez tłum trup poległego w dniach lipcowych robotnika.

...Lecz jego dzieci umierały z głodu
Zaczął dynastią trupów, był ostatnim z rodu.

Odtąd kwestie społeczne Zachodu, tak bardzo różne od tych, z jakimi spotkać się mógł na Wołyniu czy w Wilnie, pozostały na pierwszym planie jego zainteresowań. Studiował Saint-Simona, miał swoje poglądy na zagadnienia ekonomiczne. Nie opuściły go też nigdy przeczucia katastroficzne — jeszcze w kilkanaście lat później, w ostatnim okresie swego życia przepisując z proroctwa Malachiasza przydomki przyszłych papieży podkreślił tę sławną od pierwszej wojny światowej przepowiednię, *Religio depopulata*. Zresztą złe przeczucia, a wśród nich myśl o czymś gorszym jeszcze niż krwawa katastrofa, bo o ostatecznej degradacji, ogarniały wielu spośród samych Francuzów — nie opuszczały one Gobineau, podzielał je Baudelaire. Prorocy pogrążonym w niedoli przepowiadają niekiedy jeszcze gorszą niełaskę losu, niekiedy wyzwolenie, ale nigdy nie przychodzą do bogatych i sytych, aby im przepowiedzieć jeszcze większe bogactwo i jeszcze większą sytość. Tak było i w Izraelu, i w Tebach za Tyrezjasza. Myśl usiłująca przeniknąć w przyszłość w Polsce mogła budzić otuchę, we Francji musiała być myślą tragiczną.

Przeciwieństwo między tymi Francuzami (a możemy tu mówić o Francji jako o reprezentantce cywilizacji przemysłowej i technicznej), którzy myślą o przyszłości jako o degradacji, a Słowackim, wynika z rodzaju wyobraźni Słowackiego, a nie z odrębności myśli. Widzi i on we Francji współczesnej zalążki degradacji. „Francuz rewolucyjny wiekowy podobny jest do człowieka tańcującego w szanownym towarzystwie, który pozwoli, namówiony przez filozofów dla gorąca wielkiego, aby zrzucił halsztuch (krawat) — frak — spodnie — potem koszulę — staje nareszcie nagi i z towarzystwa czyni bajzel. — Tak rycerzowi mówiono, że nadto jest wysokim, myśląc o Bogu — usłuchał, potem średniej klasie kazano wyzuć się z miłości, a iść za popędem interesu — usłuchała". To samo innymi słowami mówi o przyszłości Baudelaire, gdy pisze, że przyjdzie czas, kiedy chłopiec będzie się buntował przeciw rodzicom nie dla dziewczyny, a dla pieniędzy; i Gobineau, który pisząc do Tocqueville'a o Persach, którzy gdy obce wojsko wkraczało do ich kraju, dyskutowali o jednym tylko: czy najeźdźcy (a trudno tu powiedzieć: zwycięzcy) będą płacić gotówką za towary — dodaje: takie będzie nasze jutro. Tę ostatnią przepowiednię, gdy cytujemy ją dzisiaj, możemy uważać za sprawdzoną, o tyle o ile umysł ludzki posiada władzę przepowiadania, to jest o ile dostrzega, które z sił działających obok niego potężnieją, a które słabną. Władzy przepowiedzenia, które siły ostatecznie zwyciężą, a które będą zniszczone, sam umysł człowieka jak się zdaje nie ma, tak jak nie ma wiedzy czy ptak odlatujący jesienią doleci swego celu — tylko kierunek lotu może przewidzieć z pewnością.

Jest jeszcze jedno zdanie Słowackiego, które dzisiaj rozumiemy przerażająco wyraźnie. „Cywilizacja jest to szatan, który musi w dziele śmierci czynić dziesiątą część z dzieł żywota — inaczej zabiłby sam siebie. Stąd stawianie szpitalów — leczenie głuchoniemych — wzajemne ubezpieczanie się od ognia — jałmużnictwo w rządzie — na koniec sprawiedliwość". Dodajmy nowoczesne środki prowadzenia wojny i równie nowoczesną opiekę nad rannymi, wszystkie plagi wielkiego miasta i dbałość o zdrowie psychiczne dziecka — i milion zjawisk analogicznych, a zdejmie nas strach, gdy pomyślimy, że dzieła żywota stanowią tu dziesiątą część dzieł śmierci. Tak patrzał wygnaniec z zaścianka na wielki świat, któremu nie dał się zafascynować mając nad jego obywatelami jeszcze tę wielką wyższość, że patrzał nań świeżym, nieprzyzwyczajonym wzrokiem.

Ale ten sam człowiek i na swój rodzinny zaścianek nie umiał patrzeć inaczej jak krytycznie, i to wzrokiem wyostrzonym przez obserwację wielkiego świata. Widział prymitywizm tego zaścianka,

nie tylko jego „gust do wrzasku, do ukwaszonych ogórków, do herbów", ale i to co najstraszniejsze — podobieństwo Polski do narodów najbardziej dekadenckich i najbardziej zastygłych w bezruchu — Turcji i Hiszpanii. Patrząc na degradację narodu i państwa tureckiego widział w Turcji Polskę. „Rany tajemnicze okryły twoje nieszczęśliwe ciało" i „twoje mi oblicze umarłych moich ojców przypomniało". Podnosił słuszność paraleli przeprowadzonej między dziejami Hiszpanii a Polski przez Lelewela i dodawał, że gdyby Polska odzyskała w 1831 roku wolność, byłaby takim samym obrazem bezładu jak Hiszpania. Najtragiczniej pisał w *Anhellim*, „albowiem jesteście ludem starym, a wskrzesić was cudem jest" i w jednym z urywków: „I Polski Ty, o Boże, nie odepniesz z krzyża, aż będziesz wiedział, że się, jako trup, nie zwali". Nie wśród obcych jest się naprawdę samotnym, wśród swoich; wśród tych żołnierzy Powstania Listopadowego, których myśl o Polsce była myślą o zbrojnym wydobyciu się na wolność, był Słowacki tak samotny jak można być tylko wśród najbliższych sobie.

A jednak nastroju beznadziejności u Słowackiego nie ma. W tych słowach „jesteście ludem starym" wyrażona jest biologiczna racja słabości narodu, a Słowacki racje biologiczne uznawał, ale nie uważał ich za najważniejsze, i tu jest klucz do całej jego historiozofii. William James pisze, że tylko o ile nie ma nic poza materią, termodynamiczna śmierć wszechświata jest naprawdę końcem wszystkiego — otóż podobnie jest z biologicznym starzeniem się narodu. Słowacki tę wiarę w pierwiastek wyższy nad biologię wyraził przez swą naukę o triadzie, wedle której przy powstaniu człowieka muszą współdziałać trzy duchy i trzy siły — rodziców i dziecka, a więc psychika dziecka nie może być tłumaczona ani w oderwaniu od sił odziedziczonych, ani też przeciwnie — jako ich wypadkowa.

Dowodem, że naród nie jest igraszką sił biologicznych, że jego upadek nie jest nieodwracalny jak starość i śmierć, była dla ludzi tego czasu historia Polski, a raczej historia ich dziadów i ojców i ich samych. Przecież pokolenie Słowackiego — pokolenie listopadowe — talentami i odpornością psychiczną silniejsze było niż pokolenie Konstytucji Trzeciego Maja i Powstania Kościuszkowskiego, to zaś znów niepomiernie silniejsze niż pokolenie Konfederacji Barskiej. Konfederaci zaś — od któregokolwiek z pokoleń czasów saskich. I dopiero ludzie sascy mogą patrzeć na poprzednie pokolenie jako na lepsze od siebie — im które dawniejsze, tym w większym stopniu lepsze. Tak więc tylko w Polsce saskiej, gdyby pojawił się filozof rozmyślający nad losami narodu musiałby, o ile nie byłby jasnowidzem, dojść do równej beznadziejności

w swoich horoskopach, jak we Francji za czasów Słowackiego Gobineau. Nie do pomyślenia zaś byłby taki Polak w czasie popowstaniowym. Dlatego rzeczywistą nadzieję wyrażają słowa szamana w *Anhellim*: „Aby was wskrzesił, mówię, i dobył z mogiły, i uczynił was narodem, który drugi raz kładziony jest w kołysce i spowity, by wyrósł prosty i nie skrzywiony na ciele”.

Jednego tylko znał Słowacki nieprzyjaciela wszelkiej nadziei — to ów straszliwy marazm, który przejmował go taką trwogą, że w *Królu-Duchu*, pod działaniem czarów szatańskich w momencie poprzedzającym najazd nieprzyjaciela kraj cały kamienieje w bezruchu. W zaścianku bezruch nastąpić musi, a gdy już nastąpi, wszystkie cnoty zaścianka muszą powoli zginąć. W *Raptularzu* Słowacki pisał: „Czczenie wieprzów a bicie się na maczugi, a wstręt do innej broni. — Cały *Tadeusz* jest ubóstwieniem wieprzowatości życia wiejskiego. Jest tam śmiech z pojedynku na szpady, a zupełne ubóstwienie tego, który kijem swojej obrazy poszukuje”.

Sąd o Mickiewiczu może być niesprawiedliwy, ale, że w zasadzie Słowacki utrafił dobrze, na to wystarczy jeden dokument, mało komu dzisiaj w Polsce znany — wielokrotnie zapisywana, między innymi także przez Kolberga ukraińska ballada chłopska *Kiryk*. Jest tam pop — przerażający przykład absolutnego odczłowieczenia, który po otrzymaniu batogów od biskupa stał się obrazem świątobliwości i cnoty. O tym, że nie jest to wyjątkowy wyskok wyobraźni, można się przekonać wertując stare szlacheckie rękopisy. Świat, który nie znając dążenia nie znał prawdziwego dobra, nie mógł także, jeżeli miał pozostać w równowadze, nie wiedzieć o tym, co to jest prawdziwe zło. Znał tylko jeden rodzaj zła — to, które może być poskromione batogiem, stąd wiara w magiczne działanie tego środka. Taki świat musiał zginąć przez swój infantylizm.

Rosjan i Ukraińców okrucieństwem i gwałtem budził ze śpiączki Piotr Wielki, prawzór wielkiego prawodawcy z XVIII-wiecznej mitologii. Nasze obudzenie przyszło później i w straszniejszy sposób, za Piotra i jeszcze przez kilkadziesiąt lat po nim realizowaliśmy drugi mit XVIII wieku, mit szczęśliwego dzikusa. Kult Księcia Panie Kochanku, który nigdy nie będąc trzeźwym, nie zauważył, że ginie jego ojczyzna, jest wiele bardziej przygnębiający niż kult Piotra Wielkiego z całym jego okrucieństwem. „Diabeł na warcie, żeby nikt nie budził, stoi”, pisał Wacław Potocki. I znowu wizja z *Króla-Ducha*. Szczęśliwy był los plemion słowiańskich rządzonych przez patriarchalnych królów, ale Polska, dzięki człowiekowi, który temu szczęściu położył koniec, stała się narodem. Słowacki nie tylko przyjmuje katastrofy dziejowe jako nieuniknione, ale ich pragnie. W *Samuelu Zborowskim*, Książę,

który jest przywódcą politycznym uciemiężonego narodu mówi do otaczających go Mędrców:

> Pójdziemy ostatnie kłosy
> Zbierać: i z rzeczy szalonych
> I haniebnie rozpoczętych
> Wyciągać mądrość — mądrością,
> Przed tą wielką okropnością,
> Przed ogniem tych wybuchniętych
> Na całej ziemi wulkanów.
> Przed tym czasem dla szatanów
> I dla nas uciemiężonych,
> Przed tą porą żniw czerwonych.

Osobistą namiętność ma już Słowacki tylko jedną — własnym dziełem przygotować to, co stać się musi. I znów w *Raptularzu* pisze „poeta porównany do siarniczka, który minę ma zapalić: póki siarniczek pali się, ludzie wielbią, przewidując, że minę wysadzi, gdy mina wyskoczy — tracą uszy i klną".

W jednym z fragmentów zwraca się Słowacki sam, do własnych swoich utworów

> Dawniej myślałem rzeczy uczynić szalone,
> Wami założyć nowych narodów początek.

I te słowa dają pojęcie o roli, jakiej odegranie poezji swojej Słowacki wyznaczał.

Zenon Szpotański

„INWAZJA BUDDYZMU?"

Świat zachodni przeżywa dziś pełne napięcia spotkanie z buddyzmem. Pełne napięcia, bo jest w nim bardzo silne przyciąganie i odpychanie zarazem. Buddyzm zdaje się pociągać wielu Europejczyków i Amerykanów bądź jako „psychotechnika" wyzwalania się z bólu i niepokoju, bądź jako sokratejska nieco w swej metodzie mądrość, ucząca „kim jesteśmy i jak żyć godnie", bądź wreszcie jako sposób osiągania tego typu poznania rzeczywistości i pojednania się z nią, który R. C. Zaehner w jednym z niedawnych numerów „Znaku" nazywał „mistyką przyrody" i który tak tragicznie nieraz fascynuje adeptów „mistyk chemicznych".

Zarazem jednak pogłębiła się chyba świadomość różnic. Kraje zachodnie, dziś szczególnie, gdy tak akcentują i tak sławią pierwiastki aktywne i nawet rewolucyjne w tradycji chrześcijańskiej, są niewątpliwie w głębokim, obiektywnym sporze z buddyzmem w samej swej zasadniczej postawie życiowej, i „odpychanie" wyraża się często bądź w spontanicznej krytyce, bądź w poczuciu nieprzezwyciężalnej obcości.

A jednak, tam gdzie chrześcijańska odnowa docierać się zdaje do samych już elementarnych członów naszej religii, zarysowuje się jakaś możliwość przezwyciężenia tej dialektyki. Bo w religii, w każdej religii, tak może jak w ostatecznym już rozrachunku w życiu, naprawdę ważne i naprawdę fascynujące są dwie rzeczy: etyka i mistyka. I jedno i drugie jest też obecne i w chrześcijaństwie i w buddyzmie, choć inne są w obu tych wypadkach pierwsze plany. Odkrywanie, że jest tak właśnie, to chyba najciekawsza i najowocniejsza metoda dialogu.

Zamieszczone poniżej niedługie i popularyzatorskie w swym charakterze wypowiedzi nie mają rzecz prosta na celu wyczerpania całej tej problematyki, lecz tylko udostępnienie czytelnikowi ilustracji sposobów myślenia, występujących w spotkaniu Zachodu z buddyzmem.

Znakomity teolog protestancki, Paul Tillich, w artykule zamieszczonym na trzy lata przed śmiercią w katolickim „Jubilee"[1], zarysowuje zasadnicze bieguny dialektyki chrześcijańsko-buddyjskiej i kierunki jej przezwyciężania. M. O'C. Walshe jest angielskim „praktykującym buddystą". W cytowanym fragmencie swej książki *Buddyzm na dzisiaj*[2], prezentuje w sposób nieco „nieortodoksyjny", jak sam pisze, lecz charakterystyczny dla zachodniego eklektyzmu, jedno z najbardziej „odpychających" założeń buddyzmu: „oderwanie", czyli niezaangażowanie lub beznamiętność. Fragment trzeci pochodzi z książki amerykańskiego benedyktyna i tomisty, pod znamiennym tytułem: *Katolicyzm Zen*[3]. Dom Aelfred Graham praktykuje w niej po prostu to, co zalecał teoretycznie Tillich, to znaczy ukazuje te „buddyjsko-podobne" aspekty chrześcijaństwa, które były w nim zawsze, chociaż bądź nie wydobywano ich wcale na plan pierwszy (jak w wypadku niektórych naszych nurtów mistycznych), bądź też, gdy je nawet podkreślano, (jak w wypadku „technik" tak zwanej „pracy nad sobą", dość szeroko znanych w katolicyzmie) — nie zdawano sobie sprawy z ich powinowactwa ze Wschodem.

Być może te trzy z konieczności fragmentaryczne ilustracje dadzą czytelnikowi pewien obraz spotkania z buddyzmem, a także kierunków rozwoju wielkiego procesu ekumenicznego w całej myśli i praktyce religijnej naszych dni.

PAUL TILLICH: ROZMOWA CHRZEŚCIJAŃSKO-BUDDYJSKA

Buddyzm i chrześcijaństwo spotykały się od najdawniejszych czasów, ale niewiele z tego wynikało dla dialogu. Żadna z dwu religii nie odegrała roli w klasycznej literaturze swej przeciwniczki. Pierwszy wyraźny wpływ buddyzmu na myśl zachodnią wystąpił w filozofii Schopenhauera, który nie bez podstaw utożsamiał swą metafizykę i psychologię „woli" z poglądami indyjskimi a szczególnie buddyjskimi. Następny przypływ idei indyjskich, włącznie z buddyzmem miał miejsce w początkach naszego stulecia, gdy opublikowane zostały, w atrakcyjnych przekładach, buddyjskie źródła, i ludzie typu Rudolfa Otto, teologa marburskiego i autora klasycznej już książki *Das Heilige*, rozpoczęli trwały i głęboki dialog osobisty i literacki między chrześcijaństwem a religiami Indii. Od tego czasu

1 Paul Tillich: *A Christian-Buddhist Conversation*, „Jubilee", March 1963.

2 M. O'C. Walshe: *Buddhism for Today*, London 1965, George Allen & Unwin Ltd.

3 Dom Aelfred Graham: *Zen Catholicism*, New York 1963, Harcourt, Brace & World Inc.

dyskusja toczy się wciąż, tak na Wschodzie jak na Zachodzie, przy czym na Wschodzie podejmuje ją nie tylko hinduizm indyjski ale również japoński buddyzm. To z kolei wiąże się z trzecim i bardziej egzystencjalnym spotkaniem: z misyjną ofensywą japońskiego buddyzmu Zen na intelektualistów Zachodu, tak chrześcijan jak humanistów. (Sukcesy i strony słabe tej inwazji zanalizuję potem.)

Czy istnieje analogiczny wpływ chrześcijaństwa na buddyzm? Aby odpowiedzieć na to, trzeba, tak jak w wypadku innych religii azjatyckich, wyróżnić trzy sposoby, jakimi wpływ taki może dojść do skutku: sposób bezpośredni, misyjny, sposób pośredni, poprzez kulturę, i sposób osobisty poprzez dialog. Działalność misyjna odbiła się tylko bardzo nieznacznie na wykształconych klasach narodów azjatyckich, choć nawrócenia wybitnych jednostek świadczą o pewnym, jakościowym przynajmniej, sukcesie. W kraju takim jak Japonia jednakże, gdzie wpływ wyższej cywilizacji ukształtował wszystkie niemal klasy społeczne, praca misyjna dała rezultaty bardzo niewielkie. Bardziej otwarte pod tym względem są masy wychowane na indyjskim hinduizmie, jak o tym świadczy rozwój Kościoła Południowych Indii, w klasach wyższych jednak zakorzenia się głównie chrześcijański humanizm, który pociąga wielu ludzi o ważnych pozycjach społecznych. Na razie bowiem pośredni cywilizacyjny wpływ chrześcijaństwa ma dla wszystkich w ogóle religii Azji bardziej decydujące znaczenie, aniżeli jego działalność misyjna. Jest wreszcie trzecia droga wnikania w duchowość buddyjską, nazwana tu drogą osobistego dialogu. Jej osiągnięcia są ilościowo i jakościowo niewymierne, lecz stanowią przecie jakąś stałą rzeczywistość. Właśnie ta droga jest podstawą refleksji, jakie tu przedstawiam.

Patrząc więc na całokształt wzajemnych wpływów chrześcijaństwa i buddyzmu, stwierdzić trzeba, że są one niezwykle małe. Całkiem nieporównywalne z wpływem jaki wywarło w dalekiej przeszłości chrześcijaństwo na ludy śródziemnomorskie i germańskie, ani też z wpływem buddyzmu na niższe i wyższe klasy Azji wschodniej, na przykład w Chinach czy Japonii. Nieporównywalne też z pewnością z niezwykle silnym piętnem, jakie i na chrześcijaństwie i na buddyzmie odcisnęły rozmaite quasi-religie.

Już dzisiaj jednym z ważnych postulatów, aktualnych dla wszelkich dyskusji między przedstawicielami religii właściwych, jest stałe odniesienie do quasi-religii i ich laickiego kontekstu. W ten sposób dialog przestanie być debatą o dogmatycznych subtelnościach, a stanie się wspólnym poszukiwaniem, w świetle faktycznej światowej sytuacji.

Sprawa obrony właściwej religii jako takiej prowadzi nas już bezpośrednio do pytania, na które wszystkie religie właściwe

i wszystkie quasi-religie dają jakąś odpowiedź, chcąc czy nie. Jest to pytanie o wewnętrzny cel istnienia, po grecku *telos* wszechrzeczy. Właśnie tu należałoby rozpoczynać wszelkie dyskusje międzyreligijne, zamiast rozpoczynać je od porównań pojęć Boga, czy człowieka, czy historii, czy zbawienia. Wszystkie te kontrastujące ze sobą nieraz koncepcje mogą bowiem być zrozumiane w swej szczególności dopiero wtedy, gdy jasna będzie koncepcja *telos*, będąca ich kontekstem. W formule *telos* filozofów greckich zreasumowana jest cała ich wizja człowieka i świata. Jak mówił Platon, *telos* to upodobnianie się człowieka możliwie najbardziej do boga. W dialogu między chrześcijaństwem a buddyzmem wchodzą w grę dwie formuły *telos*: w chrześcijaństwie jest to „zjednoczenie wszystkich jednostek i wszechrzeczy w Królestwie Boga". W buddyzmie — „spełnienie wszechrzeczy i wszystkich jednostek w Nirwanie". Są to oczywiście dwa skróty, za którymi kryją się niezliczone przesłanki i konsekwencje. Właśnie jako skróty jednak nadają się szczególnie dobrze na punkty rozpoczynania i kończenia dialogu.

Oba użyte tu terminy są symbolami i dwa odmienne podejścia do rzeczywistości, jakie symbole te implikują, są źródłem zarówno teoretycznych jak praktycznych kontrastów między dwoma religiami. Królestwo Boga to symbol społeczny, polityczny i personalistyczny. Materiał jego wzięty jest z obrazu władcy wprowadzającego na terenie, którym rządzi, panowanie pokoju i sprawiedliwości. Nirwana natomiast jest symbolem ontologicznym. Jego materiał pochodzi z doświadczenia skończoności, oddzielenia, zaślepienia, cierpienia, oraz ze stanowiącego odpowiedź na to wszystko obrazu błogiej jedności wszechrzeczy, już poza strefą skończoności i błędu, w ostatecznym Gruncie Istnienia.

Mimo tego głębokiego kontrastu, dialog między chrześcijaństwem a buddyzmem jest możliwy. Obie religie są oparte na negatywnej ocenie ludzkiego losu: Królestwo Boga przeciwstawia się królestwom tego świata, mianowicie demonicznym strukturom władzy, które rządzą w historii i w życiu osobistym. Nirwana przeciwstawia się światu rzeczywistości pozornej, jako rzeczywistość prawdziwa, z której pochodzą wszystkie rzeczy jednostkowe, i do której zgodnie ze swym przenaczeniem mają powrócić. Na tym wspólnym gruncie jednak rodzą się zasadnicze różnice. W chrześcijaństwie świat widzi się jako stworzenie, i przeto jako w istocie dobry. Wielkie stwierdzenie chrześcijańskie: *esse qua esse bonum est* stanowi konceptualizację opowieści Genesis, w której Bóg „widzi, że wszystko co uczynił było bardzo dobre". Negatywny sąd jest więc skierowany przeciw światu w jego egzystencji, nie zaś w jego esencji; przeciw światu upadłemu nie zaś stworzonemu. W buddyzmie sam

fakt, że świat w ogóle jest, stanowi wynik ontologicznego upadku w skończoność.

Konsekwencje tej zasadniczej różnicy są olbrzymie. Rzeczywistość ostateczna w chrześcijaństwie symbolizowana jest w osobowych kategoriach, a w buddyzmie w poza-osobowych, na przykład „nie-istnienie absolutne". Człowiek jest, w oczach chrześcijanina, odpowiedzialny za upadek i uważany za grzesznika, a w oczach buddysty jest istotą przykutą do koła życia przez samo-afirmację, ignorancję i cierpienie.

Zdawać się może, że dialog musi się tu zakończyć stwierdzeniem niezgodności nieprzezwyciężalnej. Prowadźmy go jednak dalej, i spytajmy, czy sama natura Świętego nie zmusiła czasem obu stron do włączenia, choćby implicite, tych jego elementów, które dominują u przeciwnika. Symbol „Królestwa Boga" pojawia się w tych wątkach tradycji chrześcijańskiej, w których świętość tego, co być powinno przeważa nad świętością istnienia, a protest, będący również elementem Świętego, nad jego elementem sakramentalnym. Symbol ten występuje więc w profetycznym judaizmie, w synoptycznych typach wczesnego chrześcijaństwa, w kalwinizmie, w społecznych nurtach liberalnego protestantyzmu. Spoglądając jednak na chrześcijaństwo w jego całości, nie zaś tylko na jego wymienione tu typy, stwierdzić musimy, że jest w nim dużo elementów mistycznych i sakramentalnych, a w konsekwencji tego także poglądów na Boga i człowieka, które zbliżają się do buddyjskich. *Esse ipsum*, istnienie samo w sobie, z klasycznej chrześcijańskiej doktryny o Bogu jest wszak kategorią ponadosobwą i pozwala dyskutantowi chrześcijańskiemu zrozumieć znaczenie nicości absolutnej z myśli buddyjskiej. Termin ten wskazuje ku bezwarunkowemu i nieskończonemu charakterowi rzeczywistości ostatecznej i implikuje niemożliwość identyfikowania jej z czymkolwiek szczególnym, co istnieje. Z drugiej strony, jest także oczywiste, że w buddyzmie *mahajana* Budda przejawia wiele cech osobowych, umożliwiając nie-mistyczny, nieraz bardzo prymitywny stosunek do postaci boskiej. Fakty te zdają się potwierdzać założenie, że w żadnym autentycznym doświadczeniu Świętego, a więc w żadnej religii, nie brak nigdy całkowicie żadnego z różnorodnych elementów składających się na Święte. Nie znaczy to jednak, że możliwa byłaby fuzja idei Boga chrześcijaństwa i buddyzmu, ani że pozbawiając kontrastujące symbole ich konkretności można by stworzyć jakiś wspólny mianownik. Żywa religia powstać może tylko, gdy pojawia się nowe doświadczenie o charakterze objawienia.

Dialog nasz prowadzi z kolei do pytania, czy symbole wiodące: Królestwo Boga i Nirwana wykluczają się wzajemnie. Przy powyższej metodzie wyprowadzania wszystkich typów religijności z ele-

mentów doświadczenia Świętego, nie jest to nie do pomyślenia, i rzeczywiście w historii obu symboli są oznaki tendencji zbieżnych. U Pawła, Królestwo Boga identyfikuje się z nadzieją, że Bóg będzie wszystkim we wszystkich (czy dla wszystkich). Bywa ono też zastępowane symbolem Życia Wiecznego, albo opisywane jako wieczne poznawanie wprost czy też smakowanie wprost Boga. Jest w tym już wyraźne powinowactwo z pochwałami Nirwany jako pozaczasowego uszczęśliwienia. Uszczęśliwienie bowiem, w każdym razie w języku symbolicznym, zakłada podmiot, który go doświadcza. I tu jednak trzeba oczywiście mieć się na baczności przed mieszaniem, czy redukowaniem specyfiki obu religii.

Teraz dialog może z kolei ześrodkować się na ich etycznych konsekwencjach, w których różnice są najwidoczniejsze. Dyskusja o nich uwidacznia, że za przeciwstawnymi symbolami Królestwa Boga i Nirwany stoją dwe różne zasady ontologiczne, zasada „uczestniczenia" i „tożsamości". W Królestwie Boga „uczestniczy się" jako byt indywidualny. W Nirwanie jest się tożsamym ze wszystkim co jest. Prowadzi to bezpośrednio do całkiem innego stosunku człowieka do przyrody. Zasada uczestniczenia może być w swym zastosowaniu zredukowana do tego stopnia, że prowadzi do postawy technicznego kontrolowania przyrody. Postawa ta przeważa istotnie w świecie zachodnim. Przyroda w jej wszystkich formach jest tu narzędziem, służącym celom ludzkim. Zasada tożsamości utrudnia w dużej mierze rozwój takiej moliwości. Inspirowana buddyzmem sztuka Chin, Korei czy Japonii wyraża natomiast z dużą sugestywnością współodczuwanie i identyfikację z przyrodą. W hinduizmie postawa analogiczna, również płynąca z zasady tożsamości, przejawia się w sposobie traktowania zwierząt wyższych, w zakazie ich zabijania, i związanym z doktryną *karmy* wierzeniu, że dusze ludzkie mogą wcielać się w procesie migracji w zwierzęta. Jest to już bardzo dalekie od starotestamentowej opowieści, w której Adamowi zlecone zostaje sprawowanie władzy nad wszelkim stworzeniem.

Mimo to jednak chrześcijańskie i buddyjskie postawy wobec przyrody nie wykluczają się wzajemnie całkowicie. W długiej historii chrześcijańskiej mistyki przyrody uczestnictwo dochodzi czasem do stopnia, na którym trudno już je odróżnić od tożsamości, jak na przykład u Franciszka z Asyżu. Sakramentalizm w ujęciu Lutra zrodził z czasem rodzaj mistyki przyrody, która wywarła duży wpływ na mistyków protestanckich, a w formie zsekularyzowanej — na niemiecki ruch romantyczny. Całkowitym niemal przeciwieństwem postawy buddyjskiej nie jest chrześcijaństwo w swej

całości, lecz protestantyzm kalwiński. W buddyzmie z kolei tendencje kontrolowania przyrody wzrastały w miarę jego migracji z Indii, poprzez Chiny, do Japonii, lecz nie przezwyciężyły nigdy całkiem zasady tożsamości. O jej żywotności świadczy każdy buddyjski ogród skalny. Oczywistym tego wyrazem jest twierdzenie, które sam słyszałem, że owe sugestywnie poukładane skały są obecne teraz i tu, lecz zarazem, prawem mistycznej wszechobecności — w całym wszechświecie i że ich konkretne istnienie tutaj i teraz nie jest naprawdę znaczące.

Najważniejsze jednak dla kultur inspirowanych przez buddyzm są konsekwencje zasady tożsamości dla stosunku człowieka do człowieka i do społeczeństwa. Można powiedzieć, w wielkim skrócie, że uczestnictwo prowadzi do *agape*, a tożsamość do współczucia. W Nowym Testamencie greckie słowo *agape* jest użyte w nowym sensie, i określa ten rodzaj miłości, który ma dla człowieka Bóg, jako wyższy do niższego, i który powinni żywić do siebie nawzajem wszyscy ludzie, czyby byli przyjaciółmi czy wrogami, jednostkami aprobowanymi czy odtrąconymi, czyby się lubili czy nie. *Agape* w tym sensie polega na akceptowaniu tego, co nie do przyjęcia i próbie przekształcenia go. Jest chęcią wydźwignięcia kochanego człowieka ponad to, czym jest, lecz powodzenie tej próby nie jest warunkiem *agape*, a tylko może być konsekwencją. *Agape* akceptuje więc i usiłuje przemieniać na podobieństwo tego, co się rozumie przez „Królestwo Boga".

Współczucie jest stanem, w którym ten, kto nie cierpi już na skutek własnych losów, cierpi jednak z powodu identyfikacji z kimś innym, kto jest cierpiący. Nie akceptuje go na zasadzie „mimo że..." ani też nie usiłuje go zmienić, lecz utożsamia się z nim i przeżywa ból, który tamten czuje. Może to być bardzo aktywny rodzaj miłości, i może dać kochanemu człowiekowi więcej bezpośredniej korzyści niż moralizująco wypaczone praktykowanie *agape*. A jednak jest w tym jakiś brak. Brak woli przemienienia drugiego bezpośrednio, lub też pośrednio, drogą zmiany układów psychologicznych czy socjologicznych, które go warunkują. W religii i sztuce buddyjskiej oraz — jak to wiem z własnego doświadczenia — w osobistych stosunkach buddystów z przyjaciółmi współczucie znajduje piękny wyraz. Nie jest to jednak *agape*. Brak dwu jej cech charakterystycznych: akceptowania tego, co nie do przyjęcia, czyli kierunku ruchu od wyższego do niższego, oraz woli przemieniania jednostek i struktur społecznych.

Przejdźmy teraz w naszym dialogu do problemu historii. Tam, gdzie przeważa symbol Królestwa Boga, historia nie jest tylko

sceną, na której rozgrywają się losy jednostek lecz jest ruchem, w którym tworzone jest nowe, i który biegnie naprzód, ku nowemu absolutnie, symbolizowanemu przez „nowe niebo i nową ziemię". Taka wizja, będąca rzeczywiście historyczną interpretacją historii, ma wiele implikacji. Wymienię tylko jedną. Wizja taka oznacza, że przez swe przyszłościowe nastawienie symbol Królestwa Boga ma charakter rewolucyjny. W tej mierze, w jakiej chrześcijaństwo pozostaje w zgodzie z tym symbolem, przejawia też dynamikę w kierunku radykalnego przekształcania społeczeństwa. Konserwatywne tendencje Kościołów oficjalnych nigdy nie zdołały zdławić tego elementu symbolu Królestwa Boga, i miał on wpływ na większość zachodnich ruchów rewolucyjnych, jak liberalizm, demokracja czy socjalizm, bez względu na to, czy zdawano sobie z tego sprawę czy też nie. W buddyzmie nie ma żadnej analogicznej inspiracji. Postawą zasadniczą nie jest w nim przekształcanie rzeczywistości, tylko wybawienie od niej. Nie musi to prowadzić do radykalnej ascezy, jak w Indiach, może także prowadzić do afirmacji codziennych czynności, jak na przykład w buddyzmie Zen, zawsze jednak w podporządkowaniu zasadzie ostatecznego niezaangażowania. W każdym razie z zasady Nirwany nie da się wyprowadzić żadnej wiary w novum w historii, żadnego porywu do przekształcania społeczeństwa. To prawda, że w buddyzmie współczesnym widać wzrost społecznych zainteresowań, i że sekciarskie „nowe religie" Japonii (wywodzące się częściowo z buddyzmu) są niezmiernie popularne. Działa tu jednak wciąż ta sama zasada współczucia. W żadnym z tych ruchów nie występuje idea przemienienia całokształtu społeczeństwa, ani też aspiracja do tworzenia radykalnego novum w historii. Znów więc musimy spytać: czy wobec tego kończy się tu nasz dialog? I znowu odpowiedź brzmi: niekoniecznie. Mimo całej rewolucyjnej dynamiki w chrześcijaństwie, jest w nim także silne, czasem dominujące przeżywanie „linii pionowej", jak na przykład w chrześcijańskiej mistyce, w konserwatyzmie sakramentalnym Kościołów katolickich, czy w motywowanym religijnie konserwatyzmie politycznym Kościołów luterańskich. We wszystkich tych wypadkach, impet rewolucyjny chrześcijaństwa ulega zrepresjonowaniu, a tęsknota wszechstworzenia do „wiecznego odpoczywania w Panu i Bogu" bywa bliska zobojętnieniu na historię. Stosunek chrześcijaństwa do historii cechuje większe napięcie między dwoma biegunami, aniżeli może to mieć miejsce w buddyzmie. Jest tak właśnie dlatego, że chrześcijaństwo obrało linię historyczną, poziomą, w buddyzmie nieobecną.

Nie jest to jednak jeszcze koniec dialogu. Sama historia bowiem zmusiła również buddyzm do brania historii serio, i to w chwili gdy na chrześcijańskim Zachodzie wielu ludzi w nią zwątpiło. Buddyj-

ska Japonia pragnie demokracji i zadaje sobie pytanie o jej duchowe podstawy. Jej przywódcy wiedzą, że buddyzm takich podstaw dać nie może, i szukają czegoś, co pojawia się tylko w chrześcijańskim kontekście, mianowicie takiej postawy wobec każdej bez wyjątku jednostki, która widzi w niej osobę, istotę o nieskończonej wartości i równych wszystkim innym prawach w obliczu Rzeczywistości Ostatecznej. Chrześcijanie narzucili Japończykom przemocą demokrację. Japończycy przyjęli ją, lecz potem zaczęli pytać: jakże może się przyjąć, jeśli chrześcijański szacunek dla osoby nie ma żadnych korzeni ani w szintoizmie ani w buddyzmie? Na tym pytaniu, które jest aktualne także w innych krajach spoza „starego świata", wstępna część dialogu musi się skończyć.

M. O'C. WALSHE: ODERWANIE

Całokształt ćwiczeń buddyjskich można rozpatrywać w perspektywie „oderwania", czyli niezaangażowania lub beznamiętności. Oderwanie owo okazuje się przy bliższym rozważeniu czymś bardzo głębokim a zarazem, na wyższych już stopniach, bardzo trudnym. Lecz właśnie „odrywając się" stopniowo od naszych różnych powiązań, dochodzimy z czasem do samego sedna buddyzmu.

Tutaj jednak warto zatrzymać się przy zarzucie, wysuwanym nierzadko przeciw kultywowaniu *détachement.* Są ludzie, którzy oderwanie czy niezaangażowanie uważają za coś wręcz złego. Człowiek nie powinien, mówią, być oderwany, wyłączać się z życia, lecz przeciwnie, powinien się w nie aktywnie włączać, być *engagé,* jak lubią mówić Francuzi. Brak powiązań, *absence d'attaches,* jest dla takich krytyków czymś jednoznacznym z eskapizmem, który to termin, tak często słyszany ostatnio, nabrał sensu obelżywego. Argumenty są tu naturalnie bardzo proste: jest tyle na świecie najrozmaitszego rodzaju zła, że winniśmy przede wszystkim wziąć się aktywnie do roboty, by je zwalczyć. Nie chcę tu oczywiście twierdzić, że ludzie tego typu, nazwijmy ich ogólnie mianem „ludzi krucjat", w przeciwstawieniu do „ludzi introspekcji", nie robią nieraz mnóstwa dobrego. Społeczeństwo, czy też świat, w którym działa pewna ilość żarliwych „ludzi krucjat", jest na pewno na swój świecki, czyli jedynie dostępny naturze społeczeństw sposób, zdrowszy niż taki, w którym ich działalność byłaby dławiona lub hamowana. Z pewnością także ludziom takim udaje się nieraz przezwyciężać, lub przynajmniej redukować jakieś zło całkiem autentyczne. Winniśmy im więc szacunek, a często także współpracę czy poparcie, pod warunkiem, że nie są zwykłymi fanatykami. Przyjrzyjmy się jednak nieco bliżej ich postawie. Dlaczego przeciętny bojownik

krucjaty, mniejsza o to w tej chwili jakiej, w ogóle w krucjatę się włącza? Co jest naprawdę jego wewnętrznym motorem? Próba odpowiedzi na to pytanie rzuca na całą sprawę nowe światło.

Nasi przyjaciele z krucjat, bez względu na to, czy angażują się wprost politycznie czy w innej jakiejś parapolitycznej dziedzinie, są przekonani, że czynią to wyłącznie z miłości do innych bratnich im istot. I z pewnością jest w tym duża część prawdy. Rzeczywiście, namiętnie pragną pomóc biednym, chorym, uciśnionym, cierpiącym. Ich motywy nie są jednak wcale aż tak czyste, jak to z całą subiektywną uczciwością zakładają. Ludzie krucjat znajdują się bowiem w mocy uczuć, które, z buddyjskiego punktu widzenia, nie zawsze są najzdrowsze. Wielką, choć prawdopodobnie nieuświadomioną rolę gra na przykład pycha. Jest także zaskakujące, jak często motorem prawdziwym jest w większym stopniu nienawiść niż miłująca życzliwość.

Nie chcę tu w najmniejszym nawet stopniu ludzi takich dyskredytować, ani pomniejszać wartości ich wysiłków. Ich postawa nie jest w ogóle moim tematem głównym. Chcę tylko wyjaśnić trochę ich sytuację w kontekście problemu, który nas tu zajmuje, a mianowicie oderwania. Weźmy konkretny przykład ludzi, którzy z zastanawiającą namiętnością bronili u nas utrzymania kary śmierci. Ich reakcja była niewątpliwie emocjonalna i zakorzeniona w nienawiści. Szukali po prostu, nie wiedząc o tym, „bezpiecznego" czy „uprawnionego" wentyla dla swych odruchów agresywnych. Uczucia agresywne są z kolei zakorzenione w zasadniczym poczuciu zagrożenia. Nieszczęście dodatkowe to fakt, że uczucia tego rodzaju są o wiele gorsze, gdy są zbiorowe, niż gdy je przeżywa jednostka, i to nie tylko dlatego, że są wtedy zwielokrotnione, lecz że stanowią, jak uważamy, uczucia niższego szczebla. Dlatego także ludzie sprzeciwiający się karze śmierci muszą naprawdę bardzo czujnie baczyć na to, jaki jest ich własny prawdziwy stan ducha. Muszą uważać, by nie wpaść w pułapkę tej samej choć odwrotnej reakcji emocjonalnej. Muszą starać się zredukować powstałe spiętrzenie emocji, tak aby w spokojniejszej atmosferze więcej szans miała rozważna mądrość. Apelowanie do uczuć zresztą i tak się na nic nie przyda, bo wywoła nieuchronnie zwyżkę uczuciowej temperatury również po przeciwnej stronie. Całkiem praktycznie jest więc tak, że jeśli naprawdę chcesz obalenia kary śmierci, nie możesz chcieć zarazem powywieszać plutonu egzekucyjnego. Nie jest też może nazbyt wygórowanym żądaniem postulat, aby buddysta, czy też chrześcijanin, był zdolny odczuwać współczucie i dla ofiary i dla mordercy i nawet dla kata, który z pewnością nie stwarza sobie dobrej *karmy* tym co robi.

Jak widać więc, nie chcę wcale twierdzić, że buddysta musi stać z dala od wszelkich w ogóle krucjat. Chcę natomiast stwierdzić i podkreślić, że powinien znać bardzo dobrze prawdziwe motywy, prawdziwe przyczyny emocjonalne swego działania lub nie-działania. Myślę także, że jest to prawdziwie z pożytkiem dla społeczeństwa i dla jednostek, jeśli istnieje pewna liczba ludzi rzeczywiście trzymających się z dala, i mających tym samym pewien dystans wobec spraw, które aktualnie wzburzają umysły. (...)

Niewątpliwy jest w każdym razie fakt, że jesteśmy wszyscy aż nazbyt skłonni wyżywać nasze dobre intencje na zewnątrz, ale większość z nas chwyta się wszelkich możliwych pretekstów, byle tylko uniknąć introspekcji, nieodzownej, by się uporać z własnymi sprawami wewnętrznymi. Z przeproszeniem więc naszych przyjaciół z krucjat: kto jest „eskapistą"? Myślę, że dopiero zbadawszy dokładniej t e n problem, można zabierać się do naprawiania świata, jeśli nadal sądzi się, że się to umie.

Zostawmy więc chwilowo ów świat w spokoju i zabierzmy się do kwestii oderwania, i problemów jakie nam ono stawia. Od jakich więzów mianowicie mamy się oderwać? W jakimś sensie, oczywiście, od świata zewnętrznego. Tak to dla nas w każdym razie wygląda. Nie mam zamiaru zapuszczać się tu w dyskusję metafizyczną o tym, czy jakiś zewnętrzny świat w ogóle j e s t czy nie. Z punktu widzenia treningu buddyjskiego to właściwie wszystko jedno. Może cała rzecz jest tylko projekcją z jakiegoś tajemniczego środka wewnątrz nas. W każdym razie, tym, od czego mamy się oto oderwać, czy „odwiązać" jest samo nasze zaaferowanie światem, strefą zmysłów, mówiąc inaczej.

Za pomocą naszych nastawionych na zewnątrz zmysłów, możemy robić rozmaite rzeczy ze światem, który widzimy i słyszymy, który czujemy węchem, smakujemy, którego możemy dotknąć. Możemy na przykład próbować schwycić coś na zewnątrz nas i wyciągnąć z tego jakieś zadowolenie. Możemy próbować zmienić coś z tego, co widzimy, tak by odpowiadało bardziej naszej idei powinności. Możemy też, w przystępie destruktywności, wyładować na świecie zły humor. Dziś szczególnie istnieje mnóstwo takiego bezcelowego szkodnictwa, a raczej — było zawsze, ale dziś zrobiliśmy z niego szczególny problem, zwany „problemem współczesnej młodzieży". Jak się zdaje, rzecz polega na tym, że współczesna młodzież ma po prostu więcej okazji i szans, by wyzwalać odruchy destruktywne aniżeli dawniej. Spowodowane to jest w dużej mierze charakterem i wartościami społeczeństw, w których żyjemy, społeczeństw, które wypracowały środki niszczenia o skuteczności, o jakiej nie śniło się dawniej. To, że dorobiły się zarazem większego bogactwa, a więc większej liczby środków, służących pozornemu zadowoleniu, nie

zdołało wcale zredukować ogólnego poczucia niezaspokojenia, które każdy z nas nosi w sobie. Wszystko to potwierdza analizę ludzkiej sytuacji, jakiej dokonał Budda, twierdząc, że źródłem całego tego cierpienia, źródłem *dukkha* jest pożądliwość. Całe nasze społeczeństwo jest zbudowane na systemie sztucznie pobudzanej pożądliwości. Dlatego też stanowi obraz, w którym coraz więcej ludzi pożąda coraz większej liczby rzeczy, i czasem je nawet dostaje, a jednocześnie wzrasta rozsmakowanie w coraz większej i większej skali destruktywności „nieumotywowanej". Działanie chciwości i nienawiści jest w naszych społeczeństwach bardziej może obnażone niż było kiedykolwiek. Znaczy to jednak, że działają one równie bezwzględnie w każdym z nas, i że tylko my sami możemy z nimi skutecznie dojść do ładu.

Chciwość i nienawiść powstają z niewiedzy: z niewidzenia, nierozumienia, jaka jest naprawdę sytuacja. Kłopot w tym jednak, powie ktoś może, że widzimy nieraz całkiem jasno, jak uczucia na przykład nienawiści, albo chciwości, albo strachu zaczynają władać nami przemożnie, ale nie jesteśmy zdolni sobie z tym poradzić. Wtedy zwykle kwituje się cały problem zdaniem: no, ja po prostu nie mam dostatecznej siły woli. Właśnie tu zaczyna w grę wchodzić problem oderwania i jego wartość. To bowiem, co uważamy za brak siły woli, bywa po prostu brakiem odpowiedniej techniki. Weźmy przykład człowieka, który — jak sam mniema i jak zapewne sądzą inni — nie umie opanowywać swych humorów. Głębsze powody mogą być rozmaite, prawie na pewno jednak jest wśród nich jakaś forma silnej frustracji albo represjonowania. Otóż jest jasne, że każdą bez wyjątku sytuację łatwiej jest opanować, kiedy się ją rozumie. To, co psychologia nazywa „represjonowaniem" jest w istocie „spychaniem", innymi słowy odmową zobaczenia czegoś, pewną formą samozakłamania. Tymczasem, żeby pojąć sytuację, trzeba właśnie chcieć widzieć i rozumieć. Tak więc trzeba zdać sobie sprawę przede wszystkim, że mamy tu do czynienia z pewną formą kurczowego trzymania się czegoś: trzymania się niewiedzy. Aby sobie z tym poradzić, trzeba zwolnić uchwyt, zdobyć się na jakiś stopień oderwania. Musimy nauczyć się patrzeć chłodno i po prostu nie przejmować się nazbyt tym co w sobie odkryjemy, cokolwiek by to było.

Może się jednak zdarzyć, że widzimy dosyć jasno ten odcinek łańcucha przyczynowego, a mimo to nie czujemy się na siłach posuwać się jakoś naprzód. Intelektualna świadomość jakiejś emocjonalnej sytuacji nie jest wystarczającą, choć nie znaczy to oczywiście, że jest bezużyteczna. Stanowi etap wstępny, a trzeba podkreślić z naciskiem, że postęp odbywać się może tylko etapami. Żądza osiągnięcia doskonałości jednym susem jest jedną z wielu

przeszkód zrodzonych przez pychę i niecierpliwość. Sytuacja nasza nigdy nie jest taka, aby możliwe było „wszystko lub nic", lecz jest zawsze sytuacją odpowiednią do posuwania się naprzód — krok za krokiem. Może też położyliśmy już, nie wiedząc o tym, jakiś fundament pod taki postęp. Człowiek bowiem, który mówi: nie mam siły woli aby poprawić ten błąd — już przyznał coś bardzo istotnego. Zaakceptował w jakiejś mierze fakt, że czegoś mu nie dostaje. Musi jeszcze nauczyć się, że jest to nie tyle może siła woli co trafny wgląd w rzeczywisty stan rzeczy. Następny krok polega więc po prostu i tylko na uznaniu tego. Okaże się to bardziej pomocne niż się z początku zdaje. W gruncie rzeczy bowiem zobaczenie, jakim się jest naprawdę, j u ż jest kuracją.

Przyjąwszy, że brak nam takiego spojrzenia, pytamy, czemu tak jest właściwie: czemu już teraz nie widzimy, jacy naprawdę jesteśmy. Jak już wspominałem, odpowiedzią jest uznanie, że nie chcemy tego widzieć, że ma miejsce kurczowe trzymanie się ignorancji. Nie jest trudno zrozumieć przyczyny tego. Nie jest wcale przyjemnie myśleć, że jest się ślepym umysłowo. Wolimy więc ślepymi pozostać, niż tę ślepotę uznać. Nic dziwnego, że takie wczepienie się w niewiedzę musi być frustrujące: rodzi stress trudny do wytrzymania. Większość naszych niezdrowych uczuć to produkty uboczne napięcia, które płynie z tego, że ciągle jakby zaciskamy z całych sił powieki naszych wewnętrznych oczu, udając jednocześnie cały czas, że są szeroko otwarte. Tylko praktykowanie uważności może nam tu pomóc.

Czym jest uważność? W zasadzie czymś bardzo prostym: tylko beznamiętnym, oderwanym właśnie przyglądaniem się. Przyglądanie się własnemu oddychaniu jest praktyką odpowiednią chyba dla każdego. Przede wszystkim przynosi uspokojenie, które pozwala łatwiej śledzić własne myśli i uczucia, a także — co jest ważne — zmniejsza lęk przed tym, co może wypłynąć na wierzch. Po jakimś czasie takiego uważnego skupienia pojawiają się rozmaite rzeczy interesujące. Powstać na przykład może poczucie „nierealności", w którym jesteśmy jakby świadomi różnych stanów emocjonalnych, jak gniew czy litość nad sobą, ale nie jesteśmy w nie w pełni zaangażowani. Nasuwa się wtedy myśl: czy mam właściwie te uczucia rzeczywiście czy też nie? Może gram je jak gdyby tylko? To co się dzieje, jest po prostu doświadczaniem uczuć w sposób oderwany. I w takim właśnie stanie potrafimy pozwolić wypłynąć na wierzch wielu rzeczom, które były zrepresjonowane. Nie dajemy już się wtedy uwikłać tym odruchom i emocjom, lecz widzimy je tylko jako wyniki poprzednich uwarunkowań. W ten zaś sposób ulegają bezbolesnemu rozcieńczeniu, i w końcu rozpuszczają się.

Interesujące jest to, że w opisanej tu sytuacji, wszystko właściwie rozwija się dalej tak jak przedtem, z jedną tylko subtelną różnicą. „Ja" nie jest całkiem w tę sytuację włączone. Wystąpić nawet może całkiem wyraźne uczucie zakłopotania tym, że niewiadomo gdzie to „ja" jest właściwie. Czy moje „ja" to na przykład to uczucie, czy to, co uczucie obserwuje? Czy ani jedno ani drugie? Czy może jedno i drugie razem? Idąc tym tropem, stwierdzimy, że prosta na pozór praktyka prowadzi jeszcze znacznie dalej, do głębszego zrozumienia bezosobowości wszechrzeczy i nawet naszej własnej, zasadniczej „bez-jaźniowości". Nie o tym jednak chcę tutaj mówić. Chcę po prostu ukazać, jak drogą uspokojenia się i oderwania już, by tak rzec, „przyjęliśmy to, co nie do przyjęcia". Wynikiem tej praktyki będzie, jak stwierdzimy, zredukowanie wewnętrznego napięcia, większy spokój wewnętrzny i — według wszelkiego prawdopodobieństwa — także lepszy wgląd w naszą własną naturę i w rzeczywisty sposób jej funkcjonowania.

Możemy więc już teraz dać praktyczną odpowiedź naszemu przyjacielowi o „trudnym usposobieniu". Nie może on tego usposobienia opanować siłą woli, ale może, praktykując beznamiętną uważność, rozpuścić stopniowo uczucia, leżące u jego źródeł. To samo oczywiście odnosi się do innych naszych słabości i usterek. Istnieje jednak pewna forma przywiązania, przed którą musimy szczególnie mieć się na baczności, bo niezwykle utrudnia kurację. Jest nią pycha. Pycha stanowi w istocie niezwykle silne wczepienie się w fałszywy obraz *ego*. Mówiąc inaczej, jest odmową przyjęcia, że jest się takim, jakim się jest. Odmowa taka przejawia się w znajomych stwierdzeniach wprost, czy też okrężną droga, że ja takiej słabości nie mogę mieć, lub że ja takie słabości dawno przezwyciężyłem. W powiązaniu na przykład z niektórymi formami represjonowania doznań seksualnych, pycha może przyjąć formę „kompleksu czystości": ja jestem powyżej wszystkich tych niesmacznych rzeczy, nie istnieją dla mnie po prostu. Jest oczywiste, że dla kogoś z taką postawą osiągnięcie autentycznego oderwania, a więc też stanu prawdziwej uważności, będzie wyjątkowo trudne. Nie wolno nam wstydzić się przyznać przed sobą (choć niekoniecznie przed innymi), że mamy w sobie kompletny zestaw wszystkich ludzkich słabości. Nie ma w istocie ani jednej formy perwersji seksualnej, sadyzmu, samolubstwa, małostkowości i tchórzliwości, która byłaby nam zasadniczo i absolutnie obca. Uzdrowić ten nasz stan można tylko ucząc się spoglądać na monstrum w środku i widzieć beznamiętnie całą jego horendalność.

W tym punkcie wystąpić może interesująca i subtelna kompli-

kacja. Ktoś powie może: no tak, przypuszczam, że to wszystko prawda. Lecz z jakiegoś powodu wciąż są pewne rzeczy, gdzieś głęboko w moim wnętrzu, na które nigdy nie patrzę, bo nie umiem się na to zdobyć. Otóż to jest oczywiście czymś całkiem innym niż udawanie, że takich rzeczy w ogóle nie ma. Dowodzi, że zrepresjonowanie, czyli samo-zakłamanie nie jest kompletne. Może też zdarzyć się, że zdanie sobie jasno sprawy z treści własnej podświadomości byłoby dla kogoś rzeczywiście nazbyt ciężkie i zachowanie stanu beznamiętnego oderwania okazałoby się niemożliwe. W rezultacie mogłoby powstać zaangażowanie emocjonalne i nawet niebezpieczeństwo jakichś poważnych zaburzeń na tym tle. Lecz i z tego jest wyjście. Możemy w każdym razie przyjąć uczciwie tę sytuację, powiedzieć sobie szczerze, że jest pewien ciemny kąt, na który wciąż nie mam odwagi spojrzeć. Jest to mniej więcej odpowiednik powiedzenia: jest na moim ciele obolałe miejsce, którego boję się dotknąć. Dalsza technika, po tym stwierdzeniu, jest w zasadzie ta sama co przedtem, z jedną tylko różnicą: wiemy, że istnieje w nas pewne wtórne uczucie lęku, i że właśnie ten lęk trzeba rozpuścić, zanim da się zbadać sytuację pierwotną, która go powoduje. Jeśli ów wtórny lęk potraktujemy w ten sam oderwany sposób co inne, mniej nas niepokojące uczucia, rozpuszczenie takie się uda. Kiedyś potem będziemy nawet może dziwić się, czemu właściwie tak baliśmy się spojrzeć w ten akurat ciemny kąt, nie ciemniejszy niż inne.

Reasumując, oderwanie nie jest samolubną ucieczką od świata, tylko koniecznym warunkiem wstępnym dawania sobie z nim rady. Jest nieodzowne wprost jako metoda parania się z naszymi własnymi uczuciami. Jest wreszcie, jak to stwierdzić może każdy lekarz i każda pielęgniarka, całkowicie zgodne ze współczuciem czy też miłosierdziem. Stopień fizycznego wyłączania się ze świata i oderwania może być oczywiście bardzo różny u różnych jednostek, z pewnością większy na przykład w wypadku mnicha niż przeciętnego człowieka świeckiego. Nie można jednak dojść do wyższego stopnia medytacji bez oderwania od strefy zmysłów i jest ono podstawowym składnikiem Należytej Uważności. Mówiąc nawiasem, bywa także doskonałą zabawą. Beznamiętna uważność pozwala naprawdę obserwować siebie z pełną rozbawienia ironią. Zdarza się też, że odkrywamy nagle, iż rzeczy, które traktowaliśmy dawniej ze śmiertelną powagą, są w istocie nieopisanie śmieszne. W ten sposób stwierdzić możemy, że oderwanie pozwala nam czerpać pewną przyjemność z samej naszej *dukkha*, z samego cierpienia.

DOM AELFRED GRAHAM: O WAŻNOŚCI NIEBRANIA POWAŻNIE SIEBIE

Oto fakt najbardziej gorzki ze wszystkich gorzkich faktów życia: te same uczucia i stany emocjonalne, które są częścią nas, dzięki którym przeżywamy tyle radości, wikłają nas zarazem w cały ciąg kłopotów, frustracji i cierpienia, ciąg nieskończony, jeśli nie potrafimy znaleźć z niego wyjścia. Taka jest sytuacja, którą dojrzał w całej jej bolesnej rzeczywistości Gautama Budda, i z której, jak twierdzą zgodnie mistrzowie życia duchowego, jedna tylko ścieżka może wywieść nas na wolność. „Jaka jest więc Święta Prawda o zatrzymaniu zła? Jest nią zupełne zatrzymanie owego pożądania, wyłączenie się z niego, wyrzeczenie się go, odrzucenie go precz, wyzwolenie z niego, brak przywiązania do niego". Bardziej zwięzła i w innym kontekście osadzona nauka chrześcijańska mówi to samo: „Kto będzie się starał zachować swe życie, ten je straci, a kto je straci, zachowa je". (Łk 17, 33).

Spróbujmy zanalizować bliżej o co tu chodzi. Nasza wewnętrzna niedola spowodowana jest w zasadzie przez napięcie między dwoma spierającymi się na pozór istnościami psychologicznymi, które w nas mieszkają, i które określamy w tej książce (niezbyt zadowalającymi) terminami: prawdziwa jaźń i świadome *ego*. Świadoma jaźń odpowiada, znów operując nieprecyzyjnymi przybliżeniami, jaźni jako podmiotowi, czyli „ja", a świadome *ego* odpowiada jaźni jako przedmiotowi, czyli słowu „mnie". Nie są to naprawdę dwie rzeczywistości, lecz jedna, nie możemy jednak ich sobie jako jednej uprzytomnić dopóki nie osiągniemy „oświecenia", które, w chrześcijańskim języku jest bezpośrednim doświadczaniem prawdy, że „ten kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem" (1 Kor 6, 17).

Nasza prawdziwa jaźń jest naszym bytem w jego bezpośrednim powiązaniu ze stwórczym aktem Boga — Bytu samoistnego. Świadome *ego* jest bytem stworzonym, ontologicznie identycznym z prawdziwą jaźnią, ale psychologicznie od niej odrębnym: odrębnym w tej mierze, w jakiej afirmuje swą indywidualność, przeciwstawiając ją innym jednostkom. Zauważmy przy tym, że procesy samo-afirmacji *ego* następują nie tylko świadomie, lecz także na poziomie podświadomości, we freudowskim sensie. Działamy więc w sposób egocentryczny, czyli skoncentrowany na *ego* także, gdy nie jesteśmy tego świadomi.

Trzeba stwierdzić od razu, że samo-afirmacja, która faktycznie tworzy świadome *ego,* jest nie do uniknięcia: stanowi aspekt samego procesu życia. Dlatego nie należy mieć z jej powodu poczucia winy. Mimo wielu w jakiejś mierze uzasadnionych argumen-

tów przeciw temu, jest w życiu miejsce na poczucie winy całkiem racjonalnie ugruntowane, ale wprowadzanie pojęcia winy właśnie w tym kontekście koncentrowałoby niepotrzebnie uwagę na świadomym *ego*, utrudniając przez to jeszcze bardziej zrozumienie naszej ludzkiej sytuacji. Bardzo na miejscu są tu charakterystyczne napomnienia buddyzmu Zen: „nie dyskutuj słuszności i niesłuszności" albo: „nie myśl-dobre, nie myśl-niedobre". Nie jest to doradzanie niemoralności, lecz podkreślanie, że kiedy świadome *ego* zaprzątnięte jest takimi właśnie kwestiami, jaźń prawdziwa jest tym bardziej zaćmiona...

Wszystko, co podsyca poczucie odrębności *ego*, daje pewną satysfakcję w postaci powierzchownej intensyfikacji „samo-świadomości": mówimy, że doznajemy mocnych przeżyć osobistych. Ale głębiej pod tym wszystkim jest trwoga. Konfrontacja ze wszystkim co *ego* odbiera jako obce, stwarza poczucie zagrożenia, realne także, gdy nie jesteśmy go jasno świadomi. Usiłujemy mu się wymknąć, szukając kompensacji w rozmaitych uspokajających ubezpieczeniach. Ale szukanie zabezpieczeń na zewnątrz siebie prowadzi do wiecznego niepokoju i fatalnego „pożądania", o którym mówią buddyści. Świadome *ego*, wciąż niezdolne do „urzeczywistnienia" swej tożsamości z jaźnią prawdziwą, walczy o utrzymanie swej rzekomej autonomii i chwyta się wszelkich podpórek...

Cóż więc począć ze świadomością *ego*, która jest potrzebna, gdyż jednostka bez niej niewiele osiągnie, lecz która zarazem może tak zadręczyć, że się już niemal pragnie śmierci? Pierwsza odpowiedź brzmi, że nic w ogóle począć nie można. Gdy próbujemy świadomie kontrolować siebie, kiedy usiłujemy bezpośrednio wyeliminować myśli egocentryczne, jest jeszcze gorzej, jest tak jakby ktoś — chcąc przestać martwić się swym wyglądem — kontemplował bez końca swe niepociągające oblicze w lusterku. Równie opłakane byłyby skutki ascezy, w której próbowalibyśmy odciąć się gwałtownie od przedmiotów naszych pożądań. Asceza nie eliminuje wcale sama przez się świadomości *ego*, a raczej wręcz odwrotnie. Nawet modlitwa i pobożne praktyki, chociaż mogą uwyraźnić nam korzenie zła, nie są w stanie same przez się dać radykalnego rozwiązania.

W jakimś sensie radykalnego rozwiązania po prostu nie ma. Nie możemy usunąć w kondycji ludzkiej czegoś, co stanowi jej część integralną. Możemy jednak nadać naszemu zaprzątnięciu sobą jakiś sens, żyć z nim a z czasem osiągnąć może mimo niego i poprzez nie szczęśliwość... Na to jednak musimy wypełnić niełatwe zadanie wewnętrzne. Tradycje religijne Wschodu i Zachodu mówią tu jednym głosem: oświecenie czy zbawienie zależy od

adekwatności naszej odpowiedzi na wezwanie: „poznaj samego siebie".

Punkt docelowy zrozumienia siebie, o jakim tu mowa, nie stanowi jakiejś wiedzy pojęciowej, a tym mniej werbalnej, jaką dać by mogło studiowanie ludzkiej psychologii, czy też lektura odpowiednich książek. Może to pomóc, choć może też zaszkodzić, lecz w każdym razie typ percepcji, o jakim tu mówimy, jest całkiem inny. Ci, którzy nigdy jej nie doświadczyli, a to znaczy, sądząc z obecnego stanu świata, większa część rodzaju ludzkiego — nie mają oczywiście danych, by ją opisać. Ci, którym była dana, lub tak sądzą, nie próbują zwykle zdawać sprawy ze swych doświadczeń. Zwolennicy buddyzmu Zen bywają tu co prawda, nieco niekonsekwentni. Oświecenie, czyli *satori* jest, jak twierdzą, czymś *ex definitione* niewysłowionym, lecz zarazem dyskutuje się je z ogromnym nakładem elokwencji. Trzeba jednak przyznać, że ten sympatyczny brak logiki (jeśli to jest brakiem) dzieli spora liczba chrześcijańskich świętych, którzy w swych opisach, paralelnego jak się zdaje doświadczenia, nie szczędzą druku i czasu, by opisać to, co nieopisywalne.

Satori to w każdym razie temat trudny i kontrowersyjny. Im bardziej autentyczne jest oświecenie, tym mniej jest zarazem prawdopodobne, że ten, kto je przeżył, będzie mówił o tym. Mówienie musiałoby bowiem być afirmacją świadomego *ego*, jaźni oddzielającej, a tymczasem *satori*, o ile rozumiem, jest niemożliwą do zwerbalizowania świadomością przezwyciężenia dualizmu prawdziwej jaźni i świadomego *ego*, „ja" i „mnie". W sensie bardziej ogólnym *satori* jest spięciem przepaści między poznającym podmiotem a przedmiotem poznawanym, i daje metafizyczną intuicję niezróżnicowanego „bytu jako takiego". Dlatego i w tej mierze uzasadnione jest stwierdzenie: *tat tvam asi* — to jesteś ty.

Wyznawcy buddyzmu Zen przedstawiają często metafizyczne implikacje *satori* jako zasadniczo niezgodne z ortodoksyjnym chrześcijaństwem. Doświadczenie niedwoistości „ja" i „mnie", czy też — bardziej ogólnie-poznającego przedmiotu i podmiotu poznawczego — interpretowane jest przez nich zwykle jako niedwoistość między jednostkową jaźnią ludzką, jak zakładają — niestworzoną i istniejącą tylko pozornie, a jaźnią ostateczną, która jest Bogiem. Stanowisko to, w takim sformułowaniu, nie może istotnie być pogodzone z katolicyzmem. Można jednak wykazać bez trudu, że nie jest ono w tej formie konieczne dla poglądu, który jest specyfiką buddyzmu Zen. Co więcej, choć ta doktryna jest być może implikowana przez hinduizm, z którego buddyzm pochodzi, to nie jest stwierdzona *implicite* w czterech Świętych Prawdach Buddy, cokolwiek mógł myśleć na ten temat sam

Gautama. Wyznawcy Zen sięgają więc w istocie wstecz, poza Buddę, do brahmanizmu.

Nie będziemy się dłużej zatrzymywali przy tych zawiłych nieco refleksjach. Służą one tylko podbudowaniu myśli, która nasunęła mi się w trakcie pisania tej książki, a mianowicie, że styl, życie i intuicje buddyzmu Zen mogą z czasem znaleźć w sposób całkiem naturalny swe miejsce w kontekście katolickim. Tradycja metafizyczna, która w buddyzmie Zen znajduje punkt kulminacyjny, dotyczy spraw ducha następujących w strefach, do których rzadko dociera katolicyzm popularny. Niemniej, jak to stwierdzić może każdy kto chce szukać, strefy te są dostępne wewnątrz Kościoła. Maksyma Zen mówi, że „Tao da się przekazać tylko komuś, kto już je ma". Katolicyzm, przynajmniej potencjalnie, nie tylko ma Tao lecz stanowi na Zachodzie najbardziej chyba podatne pole do jego kultywowania.

W każdym razie między katolicyzmem a Zen jest zgoda co do dwu punktów bardzo istotnych. Po pierwsze — wyswobodzenie się ze stanu, który Kościół nazywa „pożądliwością", (to znaczy ze stanu niekontrolowanego pożądania wszelkich rzeczy, nie tylko przyjemności zmysłowych) a buddyzm nazywa żądzą lub czepianiem się czegoś — wyzwolenie to nie może nastąpić drogą świadomych usiłowań *ego*. Konieczne jest na to „odrodzenie" *ego*, pod działaniem bezpośredniego Oświecenia Boga. („Odradza" się ono jako jaźń prawdziwa). Po drugie, odrodzenie to, czy też „odmiana serca", jakkolwiek przez samo *ego* nieosiągalne, wymaga odeń wypełnienia pewnych zadań. Musimy, przez stałą uważność, współpracować z łaską Boga, czynić ciągłe wysiłki w kierunku urzeczywistnienia naszej prawdziwej jaźni. Owa współpraca z łaską polega na utrzymywaniu umysłu w jasności i otwartości, zgodnie z jego naturalnymi możliwościami i z dodatkowym światłem wiary. W ten sposób wnętrze nasze staje się nam klarowne, i świadome *ego* ustępuje na drugi plan, uświadamiając sobie tym samym to, czym już się staje, to znaczy prawdziwą jaźń.

A więc klucz wyzwolenia, prawda, która czyni wolnym, to brak powiązań z tym wszystkim, co akcentuje jaźń oddzielającą. Każda więź bowiem rodzi jakiś strach, lęk utraty tego, w co wczepiliśmy się naszą pożądliwością. Lęk ten zaś intensyfikuje z kolei świadomość *ego*-istyczną, która znów pragnie utwierdzać siebie nowymi więzami i podpórkami. W ten sposób nasze uwikłania narastać mogą w nieskończoność. Nikt chyba nie opisał dokładniej charakteru tej niedoli i sposobów jej ulżenia niż autor *Chmury niewiedzenia*, (*The cloud of unknowing*), angielskiego anonimowego traktatu z XIV wieku, który stanowi niewątpliwie jedną z najbardziej przenikliwych analiz życia duchowego, jakie w ogóle

posiadamy. Autor ten stawia znak równania między świadomym *ego*, czy też jaźnią oddzielającą, a grzechem, rozumianym nie jako wina, tylko jako skoncentrowanie na sobie. Twierdzi, że przede wszystkim trzeba przyjąć tę sytuację, że człowiek musi uznać swą świadomość za „wypełnioną i trzyma ją w mocy przez plugawą i obrzydliwą bryłę jego samego", która stoi między nim a Bogiem.

„Bo jeżeli zadasz sobie trud, by spróbować, przekonasz się, że kiedy zapomniane są już wszystkie rzeczy i działania (także twoje własne), to jeszcze między tobą a Bogiem pozostaje uporczywa świadomość twego własnego istnienia. Ale zanim dostąpisz kontemplacji doskonałej, także ta świadomość musi zniknąć.

Spytasz mnie w jaki sposób zniszczyć tę silną świadomość twego własnego istnienia. Bo myślisz, że gdyby ona raz była zniszczona, wszystkie inne trudności zniknęłyby również. I masz rację. Ale i tak odpowiedź musi brzmieć, że bez specjalnej i darmo danej łaski Boga, i bez twojej całkowitej i dobrowolnej gotowości, by ją przyjąć, ta silna świadomość samego siebie nie może być zniszczona. Gotowość zaś, o której mówię, to nic innego jak mocne, głębokie zasmucenie ducha.

W zasmuceniu tym jednak musisz zachowywać umiar: strzeż się zbędnego przeciążania ciała i duszy w tym czasie. Raczej siedź spokojnie, niemy jak w uśpieniu, pochłonięty i zatopiony przez smutek. To jest właśnie smutek prawdziwy, smutek doskonały i wszystko będzie dobrze, jeśli potrafisz osiągnąć smutek tego stopnia. Każdy ma czym się smucić lecz najbardziej ten, który wie i czuje, że jest. (To znaczy, że istnieje naprzeciw Boga i przeciw Bogu). W porównaniu z tym wszelkie inne zasmucenie jest parodią rzeczy prawdziwej. Ten bowiem doświadcza smutku prawdziwego, kto wie i czuje nie tylko czym jest, lecz że w ogóle jest. Niechże ten, kto nigdy tego nie zaznał, wie, że ma naprawdę czego żałować, gdyż jeszcze nie wie, czym jest smutek doskonały. Gdy go mamy, oczyszcza on duszę nie tylko z grzechu, lecz także z cierpienia, na które grzechem zasłużyła. Czyni ją też gotową na przyjęcie radości, która jest taka, że odejmuje człowiekowi wszelką świadomość własnego istnienia".

Kilka punktów w tym znamiennym fragmencie zasługuje na szczególną uwagę. Interesujący jest już jego współczesny, „egzystencjalny" charakter. Najbardziej ciekawe jest jednak to, że zawarta w nim *implicite* wskazówka, aby osiągnąć stan odpowiadający buddyjskiemu skupieniu, pojawia się w kontekście katolickim: „specjalnej, darmo danej łaski Boga i naszej całkowitej, dobrowolnej gotowości, by ją przyjąć". Zwróćmy także uwagę na radę umiaru, unikania „zbędnego przeciążania ciała i duszy". Nie

ma mowy o umartwieniach fizycznych, bo zintensyfikowałyby one świadomość *ego* i tym samym zniweczyły zamierzony cel, którym jest oświecenie, płynące z odjęcia ciężaru zajmowania się sobą. Właśnie to jest ową „radością, która jest taka, że odejmuje człowiekowi wszelką świadomość własnego istnienia". Nie powinno też istnieć przeciążenie ducha, gdyż i to mogłoby być formą pożądania czegoś czy wczepiania się w coś, a więc właśnie czymś, czego należy za wszelką cenę uniknąć. Sednem sprawy jest to, by sobie uświadomić, że samo po prostu „bycie" osobno od Boga, stanowiące stan stworzenia, jest smutkiem, by sobie to, jak mówią buddyści, „urzeczywistnić".

Dochodzimy tu do zasadniczej przyczyny nieodłącznej od naszego losu niedoli, czy byśmy ją nazywali trwoga, strach, lęk, udręka, czy depresja, czy melancholia. Niedola ta może stawać się tak ostra, że rodzi w nas pytanie, czy wobec tego wszystkiego warto w ogóle żyć. Otóż warunkiem wstępnym, aby urzeczywistnić naszą prawdziwą jaźń, jest pojednanie się z tą niedolą, z kondycją ludzką. Odmowa dostrojenia się do wciąż „smutnej muzyki człowieczeństwa", czy też próby odwrócenia od niej uwagi na nie kończących się nigdy okrężnych drogach kompensacji i zapomnień, to postawy, które tylko pogarszają sprawę. „Niechże ten, kto nigdy nie zaznał tego smutku, wie, że ma naprawdę czego żałować". Ma czego żałować, bo cierpienie nie jest nigdy nie do zniesienia, gdy raz zostanie zrozumiane, nie tylko w sensie zracjonalizowania, lecz w ten sposób, że widzimy je już jako wchłonięte w sam nasz byt jako taki i akceptujemy je tym samym jako cząstkę porządku wszechrzeczy. Możemy być w ten sposób przez nie użyźnieni, zhumanizowani, oczyszczeni z naszych absurdalnych roszczeń. Cierpienie jest frustrujące tylko wtedy, gdy odmawiamy jego przyjęcia. „Ciemna noc", przez którą w takiej czy innej formie przejść musimy wszyscy, przygotowuje duszę na przyjęcie „radości, odejmującej człowiekowi wszelką świadomość własnego istnienia". Zauważmy, że autor nie sugeruje jakoby radość taka cierpienie likwidowała, a mówi tylko, iż jej rodzaj eliminuje świadomość egocentryczną, a więc to, co czyni cierpienie czymś nie do zniesienia...

Trudność główna polega więc, mówiąc najprościej, na tym, aby umieć zwolnić uchwyt. Nie czepiać się na przykład kurczowo uciekających lat. Ludzie po siedemdziesiątce mówią sobie nieraz, że ma się tyle lat na ile się człowiek czuje i że przeto są wciąż młodzi. Ale jaźń prawdziwa mówi nam, abyśmy byli „w tym wieku, w którym jesteśmy", lub też, jeszcze głębiej, że jedynym dla nas punktem kontaktu z Bogiem jest każdorazowe t e r a z, i że przeto każde teraz jest wiekiem dla nas najlepszym. Czepia-

nie się przeszłości, tak zresztą jak wyrywanie się w przyszłość to wikłanie się w nierzeczywistość.

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika wreszcie jasno, że aby prawdziwa jaźń mogła wynurzyć się — by tak rzec — na światło, umysł nie może być zaprzątnięty myślami. Nieistotne myśli nie tylko są dystrakcjami, lecz również rodzą pragnienia, przez co przykuwają nas silniej do koła więzów i pożądań. Również umysł musi więc „zwolnić uchwyt", puścić całkiem swe powierzchowne życie, wypełnione zaaferowaniem, i w ten sposób dopiero dojdzie do swego życia głębszego, które jest niezmąconym i niezajętym już sobą spojrzeniem na rzeczywistość. I tu znów istnieje jednomyślność tych, którzy mają dane, by nas uczyć: buddyjska „pustka", „nie-umysł" Zenu, „próżnia" św. Jana od Krzyża, „chmura niewiedzenia", to rozmaite opisy tego samego wciąż warunku wstępnego „oświecenia". Aby móc ujrzeć rzeczy w samej ich „takości" (*suchness, I am sorry*), i przede wszystkim aby wejść w kontakt z ostatecznym źródłem wszechrzeczy, trzeba usunąć wpierw z drogi nasze własne myśli.

„Ale teraz zapytacie, pisze autor *Chmury niewiedzenia*, jakże myśleć o Samym Bogu i czym On jest? A ja nie mogę wam odpowiedzieć inaczej niż tylko — nie wiem! Bo pytaniem tym wprowadzacie mnie w tę samą ciemność, w tę samą chmurę niewiedzenia, w którą chcę abyście sami weszli! Chociaż bowiem, za łaską Boga, możemy wiedzieć w pełni o wszystkich innych rzeczach, a także o nich myśleć, tak, nawet o słowach Boga, to jednak o Samym Bogu nikt myśleć nie może. Dlatego pozostawię z boku wszystko, co mogę pomyśleć, a wybiorę dla ukochania to, czego pomyśleć nie mogę. Dlaczego? Gdyż kochany On być może, choć nie myślany. Miłością można Go chwycić i trzymać, ale myśleniem nigdy".

Jest znamienne, że najgłębszy wyraz miłości do Boga znany człowiekowi nie zawiera nawet wzmianki o stworzeniowym *ego:* „przyjdź Królestwo Twoje, bądź wola Twoja". Z czego nieunikniony wniosek: moje królestwo musi zniknąć, moja wola — puścić uchwyt.

W ten więc sposób *ego* odkrywa siebie prawdziwie: już nie jako rozdzielającą, lecz jako jednoczącą jaźń, której odpowiedniość do Rzeczywistości jest zupełna. Nasze wewnętrzne zadanie, które służyć ma usunięciu przeszkód na drodze do takiego oświecenia, streścić można całe w słowach: „Uspokójcie się, a obaczcie, żem ja jest Bóg". (Psalm 46, 10).

oprac. *Anna Morawska*

KRZYSZTOF ŚLIWIŃSKI

POBOŻNE BUDOWANIE MOSTÓW

Listopadowy numer „Znaku” z ubiegłego roku przyniósł nam opis powszechnej „wśród naszej masowej religijności choroby”[1]. Andrzej Koprowski, w artykule o *Chrześcijańskiej wartości pracy*, kwalifikuje to niedomaganie jako duchową schizofrenię i jak zwykło się sądzić o większości chorób psychicznych, podejrzewa, że jest ono wynikiem zaburzeń w obrębie świadomości.

Otóż wielu ludzi współcześnie, a jak się okazuje z artykułu także przedtem, Arystoteles, święty Augustyn i Marks, uważa, że praca jest rodzajem konieczności prowadzącej do zdobywania potrzebnych człowiekowi do życia dóbr materialnych, ale też ograniczającej możliwości ludzkiego rozwoju. Wszyscy ci ludzie marzą jednak o jak najmniej ograniczonym rozwoju i śnią o wyzwoleniu spod tej krępującej konieczności. Arystoteles zaleca w pierwszym rzędzie posiadanie dobrych niewolników; Marks pragnie skrócenia czasu pracy na rzecz czasu wolnego. Oba te postulaty nie są jednakowo łatwe do realizacji. Zmienione stosunki społeczne i cywilizacyjne, mimo postępu i automatyzacji procesów technicznych, nie pozwalają ciągle na subiektywne przeżywanie w pełni tej wolności, o której mówili filozofowie i rewolucjoniści. Od strony religii niewielką mieliśmy jak dotąd pociechę. Święty Benedykt radzi zachować mimo wszystko równowagę ducha (cf. *Reguła* Świętego Ojca Benedykta, rozdz. XLVIII: „A jeśli potrzeba owego miejsca albo ubóstwo wymagać będzie, aby się sami Bracia zbieraniem zboża z pola musieli zajmować, niech się tem nie smucą”). Z Pięcioksięgu Mojżesza można zaczerpnąć naukę, że nasi praojcowie w wierze tęsknili do wyjścia z ziemi nieustannego trudu do krainy płynącej mlekiem i miodem. Tymczasem z artykułu naszego wydaje się wynikać, że w teologii współczesnej można szukać lekarstwa. Błądzą bowiem ci, którzy kontynuując dualistyczne koncepcje augustynizmu w jego „różnych, nieraz daleko od siebie odbiegających transformacjach, od św. Bernarda, poprzez Pascala, aż do kartezjanizmu”...

---

[1] Wszystkie cytaty zamieszczone w tekście, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą z artykułu A. Koprowskiego, „Znak” 161.

„są przekonani, że człowiek jest z natury wyalienowany przez pracę". Natomiast rozwijając owocnie tomistyczną koncepcję jedności materii i ducha w człowieku lub ontologicznej jedności człowieka, a biorąc coś także z myśli greckich Ojców, dojść można do wniosku, że „praca jest z natury swej czynnikiem wyzwalającym i twórczym życia a poprzez chrzest jest elementem włączającym człowieka we współpracę z Bogiem w dziele formowania nowego świata". I dalej już tylko cytat z o. Chenu OP, przytoczony przez Andrzeja Koprowskiego, „każdy pojedynczy człowiek wykonuje pełną znaczenia chrześcijańską pracę, przez co uczestniczy w całości stworzenia i w zjednoczeniu wszystkiego w Chrystusie".

Nie chciałbym, aby cień herezji i duch nieekumenizmu kładł się między nami, ale wydaje mi się, że bardziej od czasów Kalwina niż od ontologicznych koncepcji świętego Tomasza zaczęła w zachodniej cywilizacji i kulturze rozkwitać mistyka pracy. Odkąd Kalwin zauważył, że nie ma sposobów na zdobywanie sobie przychylności Boga, zaniechano po trochu zanoszenia próśb i składania ofiar, sublimując jak powiada Freud te energie w działanie. Max Weber nie jest osamotniony wysuwając tezę, że mistyka pracy obowiązuje tam, gdzie inne sposoby zmuszania Boga do realizowania naszej pomyślności zaczęły zawodzić i tradycyjne techniki religijne nie były dostatecznie skuteczne. A ponieważ wynik pracy mierzyć można obiektywnie jej skutkami, jesteśmy tutaj na terenie pobożnej budowy mostów między ekonomią, moralnością i religią.

Jak mówi recenzent „Znaku" w zaprzyjaźnionym „Tygodniku Powszechnym": „Ten nastrój pojednawczy, dążenie do pogodzenia zaistniałych sprzeczności na wyższym, syntetycznym szczeblu, dominuje w obszernych pozycjach listopadowego numeru".

Jestem barbarzyńcą w tym ogrodzie teologii, a schematy przyrodniczego myślenia skłaniają mnie do wiązania zjawiska świadomości z jego materialno-nerwowymi uwarunkowaniami i podłożem. W opisywanym na początku zjawisku schizofrenii gotów byłbym dopatrywać się potwierdzenia teorii, że jeśli nawet praca jest czynnikiem wyzwalającym i twórczym życia, to na pewno nie ze swej natury. I że w każdym razie człowiek zmuszony do pracy, czy to przez swoje własne, nazbyt brutalne potrzeby materialne, czy przez układ społeczny, ma szanse popaść w tę duchową schizofrenię. Można przecież czytać przytoczone w artykule Andrzeja Koprowskiego cytaty nie jako teorie filozofów, ale jako opis faktów, które obserwowali:

„W państwie posiadającym najlepszy ustrój i mężów bezwzględnie, a nie z pewnego tylko punktu widzenia, sprawiedliwych, obywatele nie mogą prowadzić życia prostego robotnika ani handlowca

bo życie takie nie jest szlachetne i nie pozwala na rozwijanie cnoty". W starożytności „uwłaczającym było, gdy ten kto mienił się obywatelem, człowiekiem wolnym, był zmuszony do pracy. Traktowano to jako naruszenie, zniweczenie wolności i godności człowieka". U Marksa „królestwo wolności zaczyna się faktycznie dopiero tam, gdzie kończy się praca, którą dyktuje konieczność i celowość zewnętrzna".

Może życie prostego robotnika i kupca takie, jakie obserwował Arystoteles, nie było szlachetne i nie pozwalało na rozwijanie cnoty? Może starożytni mieli swoje doświadczenie, które podyktowało im wniosek, że zmuszanie człowieka do pracy jest czynem uwłaczającym? Może Marks był dobrym diagnostykiem, gdy stwierdzał, że nie ma królestwa wolności tam, gdzie jest praca dyktowana przez konieczność zewnętrzną?

Gdyby tezy te miały charakter prawdopodobieństwa, banałem byłoby twierdzenie, że istnieją czynniki obiektywne albo pozasubiektywne, które tak oddziaływują na świadomość ludzką, że stwarzają wysokie szanse jej okaleczeń i chorób. Czynniki te w wysokim stopniu utrudniają lub uniemożliwiają psychologiczne przeżywanie pracy jako radosnego współdziałania ze Stwórcą, jako procesu wytwarzania i doskonalenia dzieła. Nie trzeba szukać też przykładów ludzi w ten czy inny sposób zmuszanych do produkcji części do armat Kruppa, aby wiedzieć, że ich praca także i obiektywnie nie jest ani „istotnym czynnikiem, dzięki któremu osoba ludzka staje się rzeczywistym obrazem i współpracownikiem Boga" ani też „życiem świadomym wychylonym ku wspólnocie, ku dziełu gromadzenia i współdziałania z innymi ludźmi". Wysiłek walki o zmianę takich warunków życia, który w naszych czasach dokonuje się także na drodze rewolucji, nie może być dla chrześcijan tylko dalekim tłem dla ich starań o pogodzenie się z losem, przedstawianym jako natura rzeczy.

Głoszenie ludziom, których praca wbrew ich wysiłkom przygina do ziemi, której konieczność nie pozwala cieszyć się wolnością, która uniemożliwia twórczość, że powinni lepiej przyswoić sobie hasło: Praca Uszlachetnia — jest niezamierzonym dodawaniem cierpienia do cierpienia. Konkretne postępowanie konkretnego człowieka tylko do pewnego stopnia jest jego świadomym i dobrowolnym działaniem. Z tego, że jest postępowaniem ludzkim, niekoniecznie wynika, że zasadniczą kurację przeprowadzić mogą specjaliści od natury człowieka i natury każdego bytu; ci, którzy wiedzą, co z natury jest dobre a co grzeszne. Biblijny obraz lekarza, który zwalcza chorobę fizyczną a nie tylko usuwa grzech moralny, wzywa do jakiejś konsekwencji działania. Tak jak postępowanie ludz-

kie tylko do pewnego stopnia pozwala wyrokować o moralnej winie człowieka, tak i praca ludzka nie jest z natury czymś niezmiernie dobrym. Nie jest więc prawdą, że człowiek, który nie potrafi się nią cieszyć, powinien tylko odmienić swoje na to zagadnienie poglądy. Nie wiem jak daleko można zawędrować w poszukiwaniu natury rzeczy i odszukiwaniu ontologicznego porządku; w wysiłku wypowiedzenia prawd obiektywnych i ponadczasowych. Gdyby jednak zdecydować się na pozostanie w sferze pojęć uwikłanych w relatywizm, subiektywizm i historię, to można by raczej twierdzić, że bywa różnie w różnych warunkach: jest i radość współdziałania w dziele stworzenia, ale także jest cierpienie, które trzeba zwalczać i któremu się trzeba przeciwstawiać, i które chrześcijanin może przyjmować jak kielich, prosząc jednocześnie, aby jeśli to możliwe kielich ten został oddalony.

Wyjąwszy pracę, traktowaną jako praktykę ascetyczną i w tym sensie wiążącą się do pewnego stopnia nie tylko zresztą z chrześcijańską tradycją religijną, to nie jest chyba koniecznym postulatem chrześcijańskim nadawanie pracy religijno-nadprzyrodzonego znaczenia. Tylko oczywiste potrzeby innych ludzi, a nie natura pracy czynią tutaj wyłom. Znów Wszystkich Mnichów w Kościele Zachodnim Patriarcha i Patron Europy: „Bracia tak sobie wzajemnie służyć mają, aby się żaden od posług kuchennych nie wymawiał, oprócz żeby który chorował, albo czem innym bardziej pożytecznym zajęty był." (*Reguła* Świętego Ojca Benedykta, rozdz. XXXV). Nie wydaje się skądinąd, żeby posługi kuchenne ze swej natury miały wszystkie wartości zachwalane przez spadkobierców ontologicznych koncepcji tomistycznych.

Czas zwany wolnym, tak jak i Ziemia Obiecana, niekoniecznie związany jest z grzesznym lenistwem i próżnowaniem. W wielu sytuacjach jest to czas, w którym można prowadzić życie bardziej szlachetne, albo bardziej wolne, albo bardziej pełne. Człowiek, który pracuje, tak jak wielu ludzi od starożytności po dziś, może być do tego zmuszony przez zmienną, czasową i historyczną organizację społeczną; nie należy jednak sugerować, że arystotelesowski prosty robotnik pracując wypełniał ponadczasowy i sakralizowany porządek naturalny. Krokiem dalej w tę stronę jest sakralizacja pracy zawodowej i potoczne pytanie — czy pan pracuje? — oznacza: czy pan jest zaangażowany w najświętszą wymianę gospodarczo-materiałowo-przerobowo-popytową zajmując płatną posadę? W języku Ojca Chenu teologicznym krokiem w tym kierunku jest sentencja: „z fałszywego supranaturalizmu powstał podział pogłębiony przez katolickich i protestanckich teologów, którzy zawód łączyli z naturą, natomiast powołanie uświęcali łaską. Tymczasem w rzeczywistości jest inaczej — każdy pojedynczy człowiek wyko-

nuje pełną znaczenia chrześcijańską pracę itd.". Nie wiem, czy Pismo Święte zna przypadek powołania człowieka do wykonywania ziemskiego zawodu albo handlu; Święty Paweł jest powołany na Apostoła a nie na wytwórcę namiotów. Wydaje się, że mówienie o Bogu powołującym człowieka do zawodu inżyniera, lekarza czy nauczyciela a w końcu żołnierza i kapłana, w technicznym sensie tego ostatniego słowa, jest rażąco nieścisłe i przesadne. Gdyby zawód lub konkretną sytuację każdego człowieka było można traktować jako wynik przecięcia się naszych uzdolnień, możliwości zewnętrznych i wewnętrznych oraz potrzeb społecznych, to wtedy to miejsce byłoby tylko i aż terenem, na którym konkretnie ma się realizować powołanie do współpracy z Bogiem i bezgranicznej służby ludziom.

Krzysztof Śliwiński

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

CHRZEŚCIJANIE WOBEC „ŚMIERCI BOGA"*

Jeżeli chce się choć w pewnym stopniu zrozumieć amerykańską „teologię śmierci Boga", nasuwają się dwa wstępne warunki. Przede wszystkim należy ją oddzielić od tego, z czym ma już bardzo niewiele wspólnego: od poszukiwań teologicznych i apostolskich Bonhoeffera, a także Robinsona czy Coxa. Po wtóre zaś trzeba ją zestawić z tym, co u nas najbardziej ją przypomina: z ateizmem nadal jeszcze poszukującym pewnych inspiracji w chrześcijaństwie. Wtedy dopiero można będzie wydobyć elementy oryginalne tego nurtu oraz usytuować go wśród innych prób, zrodzonych w tym samym kontekście ale mających raczej odmienną wymowę. Z tego względu trzeba uznać za niefortunny tytuł zamieszczonego niedawno w „Informations Catholiques Internationales" przeglądu [1], ponieważ Bonhoeffer, Robinson i Cox nie są „teologami śmierci Boga" w większym stopniu niż np. ks. Liégé, J. Lacroix czy ojciec de Lubac, protestujący przeciw fałszywym obliczom nadawanym Bogu.

NA WSTĘPIE: DIAGNOZA KULTUROWA

Kontekstem jest tu ateizm nowoczesny, rozpatrywany jako nieodwracalny fakt z dziedziny kultury. Taki sens mają słowa Zaratustry u Nietzschego: „Bóg umarł" — jest to stwierdzenie obiektywnego, nieodpartego faktu. Ten osąd filozofa jest też osądem bardzo wielkiej liczby ludzi od końca XIX-ego wieku: ich rozmaite humanizmy obejmują ateizm jako część nieodłączną. Trzeba też wziąć pod uwagę tych wszystkich, którzy nie dochodząc do ujęć systematycznych, niepokoją się jednak nowoczesną krytyką faktu religijnego: krytyką filozoficzną, socjologiczną, psychoanalityczną, albo czują się przekonani jej argumentami. A wreszcie wszystkich uwikłanych w sieci cywilizacji konsumpcyjnej do tego stopnia, że nie umieją już stawiać sobie pytań zasadniczych o sens egzystencji. A wobec tego i „kwestia Boga" nie

* Przekład z „Informations Catholiques Internationales" z 15. I. 1968.

1 W numerze z 1. XII. 1967: tytuł *Teologowie po śmierci Boga* — taki sam jak książki J. Bishopa, omawiającej również m. in. Bonhoeffera i Robinsona.

ma dla nich nawet takiego znaczenia, aby zdobyli się wobec niej na odpowiedź, chociażby negatywną.

Ale także i chrześcijanie, przynajmniej ci, których sztuczne getto i konformizm umysłowy nie odcinają od życia własnej epoki, należą do odbiorców tej kultury, tej krytyki i tych humanizmów. Jak się odniosą do ateizmu, który wydaje się od tego wszystkiego nieodłączny? Co zostanie z chrystianizmu po zmasowanym nacisku krytyki?

W takich głośnych książkach jak *Wiara niewierzącego* F. Jeansona lub *Od anatemy do dialogu* Rogera Garaudy możemy znaleźć pozycje skrajne, ale przez to właśnie charakterystyczne. F. Jeanson jest ateistą, który nie określając siebie jako chrześcijanina ani nie kwestionując nigdy swego ateizmu, przyznaje się do pewnej inspiracji chrześcijańskiej. Wierzenia chrześcijańskie są nie do przyjęcia, ale można w chrześcijaństwie znaleźć wezwanie do wiary, pojmowanej jako ukształtowanie egzystencji. Wezwanie do „zakładu", do całkowitego wyboru na rzecz miłości bratniej i heroizmu oddającego całe życie. Jezus przeżył ten „zakład" i ten dar, jego zasługą było odwrócenie uwagi ludzi od boskiego tyrana królującego w niebie i skierowanie jej ku ziemi. Ale ponieważ próbuje im jeszcze ukazać Boga jako Miłość obecną w świecie, trzeba uznać jego nauczanie za wewnętrznie sprzeczne i kontynuować je tylko po linii konsekwentnego ateizmu, którego człowiek jest jedyną miarą.

RUCH AMERYKAŃSKI

Tylko w tym kontekście można zrozumieć wysiłek nurtu myśli amerykańskiej rozwijającej poglądy podobne, ale przedstawiającej je paradoksalnie jako teologię chrześcijańską. Nie włączymy tu G. Vahaniana, autora *Śmierci Boga* (1961), który nie jest ateistą. Wyrażenie „śmierć Boga" oznacza u niego właśnie taką diagnozę ze sfery kultury, o jakiej mówiliśmy, oraz pogląd, że nawet dla większości chrześcijan z imienia Bóg nie jest już żadną rzeczywistością życiową: wszystko w ich życiu odbywa się tak, jakby Bóg już nie istniał. Ale Vahanian stawia sobie za cel szukanie nowych dróg ku Całkowicie Innemu i wyjście z impasu tej sytuacji kulturalnej. Natomiast przykład P. van Burena, autora *The secular meaning of the Gospel* (Świecki sens Ewangelii) z r. 1963 jest szczególnie typowy. Jest on ateistą tak dalece, że — jak sam oświadcza — zagadnienie Boga i nawet samo to słowo nie mają już dla niego żadnego sensu. Zgodnie zresztą z tym, nie godzi się na miano „teologa śmierci Boga", ale to nie powinno przesłaniać głębokiego związku między jego poszukiwaniami a tendencjami autorów, którzy powyższy tytuł przyjmują. Jego zdaniem, chodzi o oczyszczenie sensu przekazu chrześcijańskiego w świecie myśli, gdzie dominują nauki o człowieku, a zwłaszcza lingwistyka i filozofia analityczna, oraz o znalezienie języka w ramach tej kultury, któryby wyraził treść owego przekazu.

A jest nią nowa wolność dla człowieka, która działa w historii zaraźliwie, a jej odkrycie zaczęło się od Jezusa.

Problem się komplikuje w wypadku W. Hamiltona i T. Altizera. Czujemy się w obowiązku stwierdzić tutaj, że interpretacja J. Bishopa, powtórzona na łamach „Informations Catholiques Internationales", wydaje się nam nieścisła. Opiera się ona na pewnych fragmentach *The new essence of christianity* Hamiltona (z roku 1961, a nie 1966), ale już wtedy inne partie książki wskazywały kierunek odmienny, który dalsza ewolucja Hamiltona miała potwierdzić (*Radical Theology and the death of God*, 1966). Co do Altizera, jego *Gospel of christian atheism* (Ewangelia chrześcijańskiego ateizmu) z 1966 r. jest również dostatecznie jasna. Hamilton wypowiada się zawsze w krótkich „zwiadach", lansuje nowe podejścia, podtrzymuje idee, do których nie ma już całkowitego przekonania, stąd jego dwuznaczność. Ale taki tekst jak *The death of God as a christian problem* (Wieland Lectures, 1966) jest absolutnie jednoznaczny, a jego interpretacja przez T. Ogletreego w świetnej jego książce *The death of God controversy* (Spór o śmierć Boga), z r. 1966, wydaje nam się o wiele pewniejsza niż ujęcie J. Bishopa. Pytanie wyjściowe brzmi: co w chrześcijaństwie jest dla mnie nadal jeszcze do przyjęcia, z chwilą gdy śmierć Boga to fakt nieodwracalny?

Zasadniczy sens wyrażenia „śmierć Boga" jest tu taki sam jak u Nietzschego; poza ateizm nie da się wyjść, odrzucona jest wszelka możliwość afirmacji Boga „innego". Hamilton sam zastrzega się przed interpretacjami takiego typu, jak protest przeciwko fałszywym bóstwom czy przejściowe „milczenie" Boga. Vahanian surowo krytykuje go za tę „kapitulację", co dowodzi, że rozumie Hamiltona tak samo jak my. Według Hamiltona chrześcijanie nie powinni się bać śmierci Boga, odsłoniętej przez XIX-ty wiek a potwierdzonej przez własną naszą odmowę „Boga do zapychania dziur" oraz gorszącego afirmowania Boga w obliczu problemu zła. W istocie to sam Jezus pokazał nam, umierając za innych, że człowiek nie potrzebuje już Boga: kto trwa w miłości, posiada wszystko, co mogła nam przynieść idea Boga. Możemy więc nadal nazywać się chrześcijanami, starać się myśleć i żyć dzisiaj po chrześcijańsku, biorąc Jezusa za punkt odniesienia naszego życia. Tu dochodzimy do dwóch pierwszych różnic między tą pozycją a stanowiskiem Jeansona: określanie siebie jako teologa chrześcijańskiego, bez chęci wyjścia poza przekaz Jezusa, oraz znaczne przywiązanie uczuciowe do Jezusa historycznego.

ATEIZM POCHRZEŚCIJAŃSKI

Trzecią różnicę, obecną u Hamiltona a o wiele bardziej fundamentalną u Altizera, wprowadza drugi sens wyrażenia „śmierć Boga". Chodzi o paradoksalne podjęcie tematu, który sam w sobie jest już dostatecznie trudny: śmierci Boga na krzyżu. Teologowie luterańscy w XVIII

wieku, a anglikańscy i prawosławni w XIX-ym, próbowali nadać więcej realizmu niż teologowie klasyczni „kenozie", unicestwieniu Boga na krzyżu. Poszukiwania ciekawe, ale często mętne, bliższe przeżywaniu pathosu niż myśli. Ten temat podejmuje się dziś na nowo, ale tym razem kontekst to krytyka uciskającej Wszechmocy „Boga religii", co zmienia charakter problemu (jest zresztą prawdą, że Bóg, by nas zbawić, nie chciał znać innej Wszechmocy jak wszechmoc miłości). A nawet problem staje się całkowicie niezrozumiały, gdy okazuje się, że ów groźny idol był tylko złudzeniem (ateizm) i że kenoza jest dosłownie bezprzedmiotowa. Van Buren ostro skrytykował te niekonsekwencje. Z kolei problem zdaje się przybierać postać metaforycznego obrazu przejęcia przez człowieka energii, niegdyś mieszczących się w pojęciu Boga: temat feuerbachowski, który nawet i Jeanson kojarzy z krzyżem. Dla T. Altizera zagadnienie jest nieco inne, bo w najnowszych swoich publikacjach proponuje interpretację heglowską wcielenia i krzyża. Wówczas powstaje pytanie jaka jest natura tego absolutu, który sam sobie zaprzecza w kenozie, i czy to pojęcie da się pogodzić z biblijną wizją wcielenia? Ojciec nie wciela się, i pozostaje wolny w stosunku do procesu stawania się, w którym wciela się Słowo; u Altizera jednak w Bogu nie ma nic, co by nie wiązało się z cielesnością.

Trudność prawidłowego uchwycenia myśli tych autorów i ich postawy wobec chrześcijaństwa leży naszym zdaniem w „niewypowiedzianej" warstwie chrześcijańskiej, jaka kryje się pod ich sformułowaniami i dynamizuje ich wolę trwania przy chrześcijaństwie oraz wyjaśnia ból niektórych z nich, gdy wskazuje się na niekonsekwencje lub formalny ateizm w ich doktrynach. Taka jest droga chrześcijan z tradycji: gdy odkrywając pozytywny sens świata oraz trudności, jakie krytyka ateistyczna przeciwstawia wierze, kurczowo chwytają się tego, co jak sądzą uda się im utrzymać, i wiążą z tym olbrzymi nieraz wkład uczuciowy. Ale taka pozycja jest niepodobieństwem dla kogoś, kto od niewiary przeszedł do wiary i jednym rzutem oka obejmuje tę dwuznaczność. A dodajmy, że podobne próby spotykamy i w Europie, zwłaszcza w Niemczech (H. Braun, D. Sölle) i we Francji (C. Poulain i C. Wagnon w *La Lettre*, J. Baubérot w *Le Semeur*).

Naszym zdaniem należy podjąć wysiłek uczciwego wyświetlenia sprawy, bez przesądzania jak rzeczy się mają z ukrytymi jej korzeniami. O ile pozycja F. Jeansona jest jasna i wolna od dwuznaczności, o tyle ta druga budzi sprzeciw, gdy podaje się za teologię chrześcijańską, interpretację Nowego Testamentu, czy osobowości Jezusa. Będzie z korzyścią stwierdzić jasno, że chodzi tu o ateizm post-chrześcijański, który z postaci Jezusa i z Jego posłannictwa zachowuje tylko to, co wydaje się mu dzisiaj możliwe do przyjęcia. Może lepiej byłoby uznać razem z Jeansonem, że i sam Jezus nie jest pozycją nieprzekraczalną. Niemniej, po koniecznym wyklarowaniu, te stanowiska w obliczu problemu ateizmu

reprezentują postawę wyraźną i możliwą. Nowoczesny humanizm jest jej wymiarem pozytywnym, może ona służyć za wzór poważnego liczenia się z rzeczywistym naszym kontekstem kulturowym, wyjawia — jak to czyni ateizm w ogóle — pewne słabości w wyobrażeniach Boga, jakie tworzą sobie wierzący, wreszcie zachowuje coś z inspiracji chrześcijańskiej. Ale uważać ateistyczną kulturę za normę obowiązującą, to konstatacja wątpliwa, albo zespół założeń co najmniej sporny. Ten kto — przeciwnie — zdecydował się wierzyć, nie potrafi co prawda „udowodnić" wiary, ale powinien pokazać, że nadal jest ona możliwa. Tę sprawę poruszymy na zakończenie.

BONHOEFFER, ROBINSON, COX

Naprzód trzeba nam w kilku słowach usytuować w stosunku do tych perspektyw innych autorów, omówionych we wspomnianym wyżej opracowaniu I. C. I. Kontekst jest zupełnie ten sam, ale tu atak krytyczny, bolesne odkrycie, że chrześcijanie nie przeżywają perspektywy humanistycznej, radykalna demitologizacja symboli i opowiadań biblijnych nie pociągają za sobą aż tak doniosłych następstw. Światopogląd z góry założony ma tu o wiele mniej ostre zarysy, Biblię przyjmuje się z o wiele większą uwagą, pewna tradycja jest utrzymana. Oto cechy chrześcijaństwa „horyzontalnego", czy lepiej „areligijnego", któremu J. A. T. Robinson w Anglii, a H. Cox w Stanach Zjednoczonych (*The secular city*, 1965) nadali rozgłos światowy. Tu wchodzi w grę przede wszystkim czynnik pozytywny: próba prezentacji chrystianizmu, który chce być wierny przekazowi Jezusa i Apostołów przy całkowitej odnowie wyrazu (zwłaszcza u Robinsona) i który domaga się przeżywania chrześcijaństwa w świecie z przyjęciem odpowiedzialności za Państwo Ludzkie (zwłaszcza u Coxa). Ten właśnie kierunek poszukiwań najbardziej zbliża się do teologa luterańskiego D. Bonhoeffera, którego *Listy z więzienia* stanowią natchnienie dla wszystkich omawianych tu nurtów oraz innych jeszcze. Krytyka fałszywych „twarzy" Boga, jak i troska o chrześcijańskie zaangażowanie w świecie występują także w wielu katolickich publikacjach ostatnich lat. A nawet i nacisk na demitologizację Biblii ma zasługę podniesienia problemu bardzo realnego, nawet jeśli stanowisko proroka, przyznawane R. Bultmannowi, wydaje się nieco zdezaktualizowane.

Ale i ten nurt to również owoc konfrontacji z nowoczesną krytyką religii: cofanie się pod naciskiem, tym razem nie poza obręb chrześcijaństwa. Prezentację wiary chrześcijańskiej cechuje tu naprzód milczenie na temat Boga, ponieważ nie mamy już języka... do czasu znalezienia jakiejś naprawdę nowoczesnej, świeckiej formy podejścia; występuje więc pewnego rodzaju „śmierć Boga", ale w sensie całkowicie względnym: w sensie Jego pozornej nieobecności oraz odrzucenia wszel-

kiego języka „religijnego" w wypowiedziach o Nim. Poza tym nieufność wobec wszelkich prób wyrażania transcendencji, które mogłyby być mityczne i grozić człowiekowi alienacją, jak i wobec „wewnętrzności" podejrzanej o złudzenia — pozostawia tu jako jedyną drogę ku Bogu wyłącznie miłość i służbę dla innych. Właśnie w głębinie tej miłości odnajduje się Absolut; Jezus Chrystus był w sposób bezwarunkowy i absolutny człowiekiem-dla-innych, i w tym właśnie jest On Bogiem. W tym punkcie wkład Paula Tillicha pozwala na nową instrumentację tematu tradycyjnego, który jednak z powodu krytyki nabiera tu wartości ekskluzywnej, wykluczającej inne wartości.

PRZYJĄĆ ŚWIAT I KWESTIONOWAĆ ŚWIAT

Że ci teologowie chcą być integralnymi chrześcijanami, to oczywiste, a autentyczność ich doświadczenia nie ulega wątpliwości. Ale jako koncepcje teologiczne, doktryny ich wydają się nam dyskusyjne i nawet dosyć niespójne: co jest wycofaniem się, jest kompromisem. Naszym zdaniem nowoczesna krytyka, czy to filozoficzna, czy socjologiczna, czy psychologiczna, posuwa się znacznie dalej i kwestionuje ten właśnie typ koncepcji stosunków międzyludzkich, w którym szukają oni rozwiązania problemów, jakie dziś nasuwa stosunek do Boga. Ale z drugiej strony ta krytyka nie jest nie do odparcia — nawet na terenie afirmacji, spotkania, dialogu z Bogiem. Transcendencja Boga, którą objawia i ukazuje Jezus Chrystus, nie stanowi źródła alienacji, wewnętrzne życie wiarą chrześcijańską, nieodłączne od działania w świecie, nie jest złudzeniem.

Powracamy tu do tego, co mówiliśmy na temat „teologów śmierci Boga". Postawa adekwatna wobec krytyki jak i świata nowoczesnego w jego całości — świata naszego i który nie może nie być nasz, a więc o nas tutaj chodzi — to zarazem przyjąć go i zakwestionować. Zmierzyć się z nim i zachować dystans. Czy chodzi o mentalność konsumpcyjną, prekoncepcje ateistyczne, krytykę religii: najważniejsze jest odkryć to w sobie samym, stawić temu czoło, wypróbować na tym swoją wiarę i podać to w wątpliwość. Zasadniczo, i bez względu na specyfikę naszej sytuacji kulturalnej, wiara nie jest dziś ani trudniejsza ani łatwiejsza niż kiedyś — nawet jeżeli nie może już uchodzić za wygodną czy uspokajającą, utożsamiać się z teizmem, przynosić satysfakcję pięknoduchom — i powiemy chyba: tym lepiej.

J. P. Jossua OP
tłum. hm

RAOUL FOLLEREAU

Raoula Follereau nazwano „obieżyświatem miłości", a także „Ojcem trędowatych". Poświęcił im wszystkie swe siły i najlepszą część życia. Nie poszedł w ślady o. Beyzyma lub o. Damiana. Nie zamknął się z trędowatymi na odludnej wyspie. Cały styl jego życia jest zupełnie inny (Raoul Follereau pochodzi z Francji, z zawodu literat i poeta).

Pierwsze jego spotkanie z trędowatymi nazwać by można przypadkowym.

Było to w czasie ostatniej wojny. Ukrywając się przed Niemcami schronił się na okres 10 miesięcy w klasztorze ss. Misjonarek, opiekunek trędowatych.

Siostry zamierzały stworzyć dla swoich chorych w Adzope w Płn. Afryce nowoczesne osiedle, w którym by mogli oni mieszkać w małych domkach wraz z rodzinami, uprawiając dalej swój zawód. Wobec zupełnego braku pieniędzy były to jednak tylko próżne marzenia.

Raoul obiecał swą pomoc. Udał się do nieokupowanej Francji i począł wędrować od gminy do gminy, wygłaszając odczyty o trędowatych i zbierając ofiary na ich potrzeby. Wieczór na ratuszu w Lyonie przyniósł mu raz 1/2 miliona franków na ten cel. Była to wystarczająca suma, by z nią móc przystąpić do budowy nowego osiedla.

Minęła wojna, a Follereau nadal nie ustawał w pracy. Poszerzył nawet jej zakres, zajął się problemem trędowatych na skalę światową. Studiując statystyki doszedł do wniosku, że są one niezgodne i nie odpowiadają rzeczywistości. Według jednych liczba chorych na trąd wynosi 2 miliony w całym świecie, według innych 5, a jeszcze innych 7 milionów ludzi. Postanowił więc wyrobić sobie własne zdanie w tej sprawie i odbył w tym celu szereg podróży badawczych po Ameryce, Afryce i Azji. Wygłaszał po drodze setki odczytów oraz zwiedzał zakłady, obozy i wyspy — miejsca izolacji trędowatych.

W ten sposób poznał 87 krajów i przebył 700.000 km, podróżując samolotem, statkiem, koleją, niekiedy łodzią murzyńską, a nawet pieszo.

Zebrany materiał dał mu niemal dokładny obraz sytuacji trędowatych na świecie. W pierwszym rzędzie stwierdził, że liczba zarażonych jest znacznie wyższa niż to podają wszelkie statystyki. Przyczyna leży w tym, że rządy państw nie chcą ujawniać rzeczywistego stanu chorych, którzy również wolą się ukrywać przed wszelką rejestracją w obawie nieuchronnej izolacji.

Przekonał się dalej, że na ogólną cyfrę 10—15 milionów trędowatych, nie więcej niż 100.000 znajduje się pod opieką lekarską, w warunkach godnych człowieka. Reszta żyje w więzieniach i zakładach przypominających raczej domy poprawcze niż szpitale, albo w obozach otoczonych drutami kolczastymi i strażą z bronią maszynową, gotową do strzału.

Widział w sercu miast Bliskiego Wschodu trędowatych żyjących w wielkiej nędzy, w lepiankach zrobionych z wyschniętych nieczystości ludzkich, oblepionych gazetami. Spotykał samotne kobiety, ukrywające się w szałasach z dzieckiem, psem lub kotem, który im wylizywał rany. Był przy śmierci dwudziestokilkuletniej kobiety, która ważyła 20 kg. Zetknął się z tłumem wygłodniałych, do których przychodził z pomocą materialną i życzliwym słowem, a którzy go witali dzikim wyciem. Gdyby nie interwencja policjanta, byliby go rozszarpali — jego i żonę.

„Przyszedłem im powiedzieć, że ich kocham" — pisze o tym zdarzeniu — „lecz popełniłem straszny błąd: głodnemu człowiekowi nie trzeba mówić, że się go kocha — trzeba mu przede wszystkim dać chleba".

Bolał najwięcej nad pogardą, w której żyją trędowaci i nad tym, że wszędzie uważa się ich za wyrzutki społeczeństwa, za przeklętych przez Boga, za pokaranych grzeszników, za skazańców. Lecz prócz pogardy trędowaci przeważnie cierpią głód.

„Dlaczego są głodni??" oburza się Follereau. „Co zawinili? Dlaczego nawet w zakładach skazujemy ich na głodowanie? Czy los zwykłych przestępców nie jest stokroć lepszy? Pozbawia się wprawdzie ich wolności, ale przynajmniej otrzymują dach nad głową, wyżywienie, nawet pracę".

Szczególnie ubolewał nad krzywdą, która się dzieje dzieciom urodzonym w obozach dla trędowatych. Chociaż trąd przestał uchodzić za dziedziczny, społeczeństwo nie chce przyjąć jednostek, pochodzących z takich małżeństw. Dzieci najczęściej pozostawia się wśród chorych tak długo, aż wreszcie się zarażą.

A przecież trąd przestał być w naszych czasach ową przerażającą, nieuleczalną chorobą, za jaką uchodził niegdyś. Przesadne okazały się też wyobrażenia o jego zaraźliwości. Poznano zarazek trądu (bakterię Hansena), a współczesna medycyna znalazła na niego skuteczne środki w postaci leków sulfamidowych. Przy ich pomocy możliwe jest leczenie pacjenta w domu — bez niebezpieczeństwa dla otoczenia, stosując zastrzyki od pierwszej chwili ukazania się choroby. Leczeniu takiemu poddaje się chorych zazwyczaj w przychodni i już po kilku miesiącach chory powraca do zdrowia. Jedynie wypadki daleko posuniętego trądu są nieuleczalne. Co do zaraźliwości trądu — stwierdzono, że jest on mniej udzielający się niż np. gruźlica.

Stosunek społeczeństwa do trędowatych powinien ulec zasadniczej zmianie: trzeba im umożliwić kontakt ze zdrowymi, dzieciom i młodzieży zapewnić możność kształcenia się, a wszystkim dorosłym pracę zawodową — jednym słowem pełne równouprawnienie. „Ludzie jak wszyscy inni" (*Des hommes comme les autres*) — tak zatytułował Follereau zbiór opowiadań ze swoich podróży.

Oto kilka obrazków z zacytowanej książki.

Jesteśmy na jednej z wysp Ameryki Środkowej. Zbytkownie urządzona willa. W głębi ogrodu, w budce dla królików żyje jakieś zbuntowane stworzonko, które karmią przez otwór w drzwiach. Jest to mały chłopiec, synek właścicieli willi, pogryziony już przez szczury. „Co on takiego zrobił?" — „Jest niegrzeczny" — odpowiadają. Ale on nie jest wcale niegrzeczny, tylko trędowaty. W tym tkwi przyczyna jego zamknięcia. Jego starsza siostra wkrótce ma wyjść za mąż, więc rodzice boją się mówić o chorobie syna. Trąd jest dopiero w początkach, można by go leczyć, lecz na wszystkie perswazje brzmi jedna odpowiedź: „Później, później, gdy córka będzie po ślubie, pomyślimy o tym".

Raoul zwiedza w towarzystwie dyrektora jakiś zakład. Napotkawszy jednego z pacjentów wyciąga ku niemu rękę, lecz naczelny lekarz zwraca uwagę, że regulamin instytucji nie pozwala na to. Wtedy Follereau ze zwykłą sobie życzliwością pochyla się i — zwyczajem ludzi kolorowych — pociera nosem o nos chorego na znak powitania.

To niespotykane zachowanie wywołuje entuzjazm stojących opodal chorych, którzy przybiegają do gościa, aby się z nim przywitać. Naczelny lekarz dyskretnie znika, udając, że nic nie widział.

Z jakiegoś zakładu pisze pielęgniarka, że po wizycie Follereau chorzy oświadczyli, iż tego dnia nie będą się myli, by dłużej zachować na ciele ślady ręki ich „ojca".

W pewnym zakładzie Follereau spotyka chłopca, którego dopiero co przywieziono. Zabrano go z domu i rzucono w tłum chorych na przeróżne odrażające choroby. „Panie dyrektorze — wstawia się Follereau — chłopak jest dopiero w pierwszym stadium choroby, można by go leczyć w domu. On tu zginie wśród tych strasznych chorób, jest mały, potrzebuje jeszcze matki". — „Co pan sobie myśli — odpowiada dotknięty dyrektor — myśmy mu przecież kupili rower".

Smutna to cywilizacja — kończy autor — jeżeli się uważa, że rower może zastąpić matkę.

„Prawda, jaki piękny zakład?" — pyta ktoś oprowadzający Raoula po luksusowo urządzonej lecznicy. Rzeczywiście gmach jest wspaniały, wielkie okna, marmurowe posadzki. Nie podoba się to jednak zwiedzającemu. „O ile lepiej byłoby zbudować zwykłą wioskę z domkami w stylu chat tubylczych, w których chorzy czuliby się naprawdę u siebie. Nie marmurów im potrzeba, ale miłości".

Podróże po świecie odbywa Follereau nie po to, by gromadzić wrażenia i pisać książki, lecz zbiera informacje, by mieć udokumentowane dane. Tak uzbrojony przystąpi do stanowczego działania.

Pragnie, aby cała ludzkość zdała sobie sprawę z tragizmu cywilizacji, która godzi się na to, by kilkanaście milionów ludzi żyło w warunkach

nie odpowiadających godności ludzkiej. Pragnie użyć wszelkich środków współczesnej propagandy, by poinformować o tym opinię publiczną.

Obdarzony niepospolitym darem wymowy Raoul porywa każde, nawet najdostojniejsze audytorium, gdy zaczyna mówić o trędowatych. Jako dowód niech posłuży fakt, że dwukrotnie po przemówieniach wygłoszonych w Paryżu zebrał w ciągu jednego wieczoru 2 miliony franków (sprzed zmiany). Follereau poza tym niezmordowanie pisze, rozpowszechnia ulotki, przemawia przez radio, występuje w telewizji.

Działalność jego zaczyna przynosić coraz to lepsze wyniki. Pierwszym wielkim sukcesem jest równouprawnienie trędowatych we własnym kraju. Przez znajomych w parlamencie udaje mu się wnieść projekt odnośnej ustawy na porządek dzienny obrad. Grunt został należycie przygotowany — ustawa zostaje uchwalona jednomyślnie. Dalszym łatwiejszym już krokiem jest wprowadzenie jej na wszystkie ówczesne terytoria kolonialne Francji.

Z kolei Follereau opracowuje obszerny memoriał dla Organizacji Narodów Zjednoczonych. Przedstawia w nim nieścisłość statystyk, konieczność dokonania nowych spisów, ilustruje straszne warunki, w jakich żyje większość trędowatych. Podaje skuteczność i taniość nowoczesnych metod leczenia, kładzie jednak największy nacisk na konieczność opracowania międzynarodowego statutu, który by obowiązywał wszystkie kraje; który zapewniałby chorym wolność osobistą, pracę, prawo do zawierania małżeństw, posiadania dzieci i narzuciłby rządom obowiązek przeznaczenia większych sum w budżetach na walkę z trądem.

Memoriał ten za pośrednictwem rządu francuskiego składa w 1952 roku w Sekretariacie ONZ, lecz nigdy nie otrzymuje odpowiedzi. Nie daje za wygraną i po upływie 2 lat występuje z listem otwartym do przedstawicieli największych potęg międzynarodowych. Zwraca się do nich z następującą propozycją: niech dostojni adresaci ofiarują mu po jednym bombowcu najnowszego typu, a on za tę cenę podejmie skuteczne leczenie trędowatych na całej kuli ziemskiej.

Nie mogąc się doczekać odpowiedzi, wysyła po roku drugie pismo „do panów wojny i pokoju", ponawiając swoją propozycję, lecz i tym razem bez skutku. Nie ustaje w swych staraniach i w roku 1956 Światowy Kongres Leprologów w Rzymie uchwala rezolucję, w której wzywa zainteresowane państwa do przeprowadzenia u siebie pełnego równouprawnienia trędowatych. Sprawa już tak dojrzała, że w krótkich odstępach czasu Liban i Indie (Grecja dokonała tego już w 1955 r.) znoszą wszelkie ustawy segregacyjne.

I rzeczywiście, pewnego dnia zamykają tam więzienia i obozy, a zamieniają je na sanatoria i szpitale. Wielu ozdrowieńców wraca do ro-

dzin, dla innych poszukuje się pracy. W Indiach, gdzie sytuacja przedstawia się szczególnie krytycznie, rząd przeznacza ogromne sumy na walkę z trądem.

Słowem odniesiono jedno z największych zwycięstw w walce z trądem. Jak wyglądało gdzie indziej? Naszkicujemy pierwszy etap tej walki, tzn. wypadki z r. 1949 w krajach Unii Zachodnio-Afrykańskiej.

Follereau wraca właśnie z podróży po krajach, należących do Unii (Togo-Dahomey, Górna Volta) i jest głęboko wstrząśnięty tym, co widział: rzesze trędowatych z gnijącymi ranami, w których roiło się od robactwa i SS. Misjonarki, które „jak złodziejki" uciekały przed chorymi nie mogąc w niczym im dopomóc. Rozdały już wszystko, pocięły prześcieradła na bandaże, nawet obrusy z kaplicy, i nie miały już nic więcej do dania „prócz swej zrozpaczonej miłości". Wtenczas zrozumiałem po raz pierwszy — powiada Follereau — prawdziwe znaczenie słowa „nic".

Przybywszy do Francji apeluje o pomoc do narodu francuskiego. Zwraca się przede wszystkim do swych przyjaciół lekarzy. W niedługim czasie do jego mieszkania zaczynają napływać dary wszelkiego rodzaju, zwłaszcza leki i środki opatrunkowe. Nie może tego pomieścić u siebie i woła o pomoc w porządkowaniu nadsyłanych darów oraz o jakieś poddasze do ich składowania. Zbiórka w ciągu jednego roku przynosi: 11 ton lekarstw, 100 samochodów terenowych, 820 milionów franków gotówką. Pewien lekarz opracowuje anonimowo i na własny koszt podręcznik medycyny tropikalnej dla misjonarzy. Nie koniec na tym: do walki z trądem staje armia ochotników gotowych na wszystko: 56 lekarzy, 21 podoficerów, 1200 sanitariuszy. Zaopatrzeni w zastrzyki, korzystając z pomocy ofiarowanych „jeepów", szczepią całą ludność krajów Unii przeciwko trądowi. Zaraz w pierwszym roku przebywają trasę 5.400.000 km czyli 135-krotną długość równika ziemskiego.

Gdy w parę lat później spróbowano podsumować wyniki tej akcji, okazało się, że trąd można w Unii Zachodnio-Afrykańskiej uznać za zredukowany o 60%.

Raoulowi Follereau to nie wystarcza. Nie dość, że sprawą trędowatych zajęły się rządy i społeczeństwo, pragnie by poszczególni ludzie dostrzegli w nich swoich braci i traktowali jak braci. Z tych pragnień rodzi się myśl stworzenia akcji o charakterze ogólnym i Follereau rzuca hasło „Światowego Dnia Trędowatych".

Najstosowniejszym terminem wydaje mu się trzecia niedziela po Trzech Królach, gdy 350.000 księży katolickich, setki tysięcy pastorów i duchownych prawosławnych czyta ludziom Ewangelię o uzdrowieniu trędowatego. Nie można spędzić tej niedzieli tak jak innych w roku! Follereau snuje w myśli projekty... W krajach, w których znajdują się

zakłady dla trędowatych, niech zdrowi wybiorą się do nich z „wizytą przyjaźni". Niech przyprowadzą dzieci, które by ich zabawiły tańcami i śpiewem. Kobiety niech przyniosą przyrządzone przez siebie słodycze. Tam, gdzie zakłady nie istnieją, niech się odbędą odczyty informacyjne i zbiórki pieniężne.

Pierwszy „Światowy Dzień Trędowatych" przypada na rok 1953. Już nazajutrz z różnych stron świata otrzymuje Follereau entuzjastyczne relacje i listy dziękczynne. W następnych latach, dzięki umiejętnej propagandzie, udaje się wciągnąć do tej akcji olbrzymie rzesze ludzi. 400 stacji nadawczych w 80 krajach bierze w niej udział. Napływ gości odwiedzających zakłady jest gdzieniegdzie tak wielki, że trzeba formować specjalne pociągi, by zapewnić dojazd i odciążyć szosy, zatłoczone pojazdami. Szczytowe wyniki osiąga V Światowy Dzień Trędowatych. Do Zakładu w Bamako w Sudanie jednego dnia przybywa 30.000 odwiedzających, a wśród nich wiceprezydent rządu i kilku ministrów (goście przypędzają stado 60 baranów jako prezent dla trędowatych).

Tym razem nawet optymista Follereau nie chce z początku uwierzyć pogłoskom. Podejrzewa, że ktoś się pomylił o jedno „0" w sprawozdaniu.

Radość i wzruszenie trędowatych nie mają granic. Przepełnia ich duma, że publiczność rozkupiła wszystkie wyroby z ich wystawy.

Niejednemu z czytelników nasuwa się może pytanie, skąd człowiek bez majątku, nie zajmujący żadnego oficjalnego stanowiska rządowego, znajduje środki na tak szeroko zakrojoną działalność, a choćby na same podróże. Roual Follereau dawno rozdał swój osobisty majątek: pomocy materialnej dla siebie pod żadną postacią nie przyjmuje. Więc jak sobie radzi? Pieniądze na działalność dobroczynną czerpie z innego dzieła, które powołał do życia w 1932 r. pod nazwą „Godzina Ubogich". Sformułował wtedy po raz pierwszy swój pogląd na jałmużnę, że udzielana wyłącznie w pieniądzach „staje się wyrazem niesprawiedliwości społecznej i uwłacza godności ludzkiej". — „Jeden może dać 1000 fr., drugi tylko 50". Powinno się więc wynaleźć inną formę ofiarności: np. z czasu, pracy... i proponuje, by każdy człowiek poświęcił na potrzeby ubogich raz do roku godzinę swojej pracy. Apel ten przynosi nadspodziewane wyniki i później formę tej akcji podejmuje szereg organizacji dobroczynnych z doskonałym wynikiem.

„Godzinę Ubogich" nazwał Follereau „strajkiem wobec egoizmu, sposobnością dla bogatych i zdrowych do rehabilitacji", wyjątkową szansą uwolnienia się z więzów własnego sobkostwa.

Ta długofalowa akcja mobilizuje zarówno bogatych, jak i nieprzebrane rzesze biednych, szczęśliwych, że będą mogli dopomóc biedniejszym od siebie. Codziennie poczta przynosi dowody tego, zasypując

Raoula Follereau listami i przekazami pieniężnymi, pochodzącymi w znacznej części od ubogich. Najciekawsze z tych listów gromadzi on w swej „Złotej Księdze Miłości". Czerpie z niej tyle radości i zadowolenia, że niedawno na konferencji w Paryżu nie wahał się publicznie oświadczyć: „Widzą państwo przed sobą człowieka szczęśliwego". Mało kogo stać na podobne wyznanie.

Follereau wierzy zarówno w całą ludzkość, jak i w każdego człowieka. Kiedyś wyraził się, że gdyby ktoś z całym przekonaniem wypowiedział zdanie: „Naprawdę, źle się dzieje na świecie" (*tout va mal dans le monde*), nie tylko popełniłby rzecz głupią, ale wręcz złą, gdyż do sumy ogólnego zła dodałby jeszcze zło swej wypowiedzi.

Kim jest więc Raoul Follereau, ów dziwny człowiek, który nie będąc politykiem narzuca ustawy rządom. Nie będąc lekarzem, ratuje miliony ludzi. Nie będąc duchownym przemawia w katedrach w obecności biskupów (np. w Tours, w Brazzaville, na Kubie i na Martynice). Który potrafi wygłosić 1600 przemówień o ojcu Charles de Foucauld, apostole Sahary, a potem z zebranych pieniędzy funduje kościoły w Afryce.

Niestety o nim samym posiadamy niewiele wiadomości. Wiadomo, że ukończył wyższe studia w wieku, gdy się zwykle zdaje maturę. Że jest autorem kilku poczytnych książek, odznaczających się żywością stylu i wybitnym poczuciem humoru. Że jest świetnym organizatorem, że umie postępować z ludźmi, że nie ma dla niego trudności.

Jest też człowiekiem olbrzymiej, mrówczej pracy. Mówią, że dwie a nawet trzy osoby nie potrafiłyby wykonać jego dziennej pracy. Pracuje zazwyczaj sam, korzystając jedynie z pomocy żony i matki. Podkreślano fakt, że w ciągu całego życia nie wziął sobie nigdy do pomocy płatnego współpracownika.

Możemy sobie wyobrazić, jak wygląda jego olbrzymia korespondencja i jeszcze większa rachunkowość. Dość wspomnieć, że przez jego ręce przepłynął 1 miliard fr., pochodzący z ofiar społeczeństwa. Tylko dzięki skromności jego wymagań koszta własne akcji dobroczynnych przez niego zapoczątkowanych są najniższe ze wszystkich znanych akcji filantropijnych w historii. Wynoszą one około 3,8%. Nic jednak dziwnego, że Follereau jest zawsze zapracowany. W ciągu całego roku nie pozwala sobie na więcej niż kilka dni urlopu i wiemy, jak go spędza: bierze statystyki jako lekturę wypoczynkową i wypisuje sobie z nich cyfry, które go najbardziej uderzają.

„700 milionów ludzi w świecie nie widziało w życiu lekarza".

„600 milionów ludzi nie było szczepionych na ospę".

„Na ziemi jest jeszcze 1300 milionów analfabetów".

„Dziennie 5 milionów istot ludzkich umiera z głodu".

opracował *Michał Żółtowski*

Z ZAWIEYSKIM DO WUJKA

Kiedy ten numer „Znaku" znajdzie się w rękach czytelnika będzie już za późno na to, by te uwagi mogły posiadać formę i charakter recenzji. Najnowsza sztuka Zawieyskiego grana na scenie Studio 61 „Ateneum" warszawskiego zejdzie już — być może — z afisza. Prapremiera jej, wnosząc z recenzji, była sukcesem autora i teatru. Myślę jednak, że w pisanych na gorąco recenzjach, które z racji samego gatunku literackiego muszą być relacją z przedstawienia raczej niż ze sztuki, wymknęła się z pola widzenia relacja o tym minidramacie współczesnym samym w sobie, o jego wadze, o jego zmyślnie przez autora zakamuflowanym sensie.

O teatrze Zawieyskiego pisano wiele. Autor *Rozdroża miłości* przyzwyczaił nas do stylu — zdawałoby się ustalonego raz na zawsze — swoich dramatów. Kiedy nad okrągłą sceną Studia 61 zapaliły się światła, a Skarżanka i Kaliszewski wypowiedzieli pierwsze kwestie, w których była mowa o wietrze i głosach, odruchowo wymieniłem spojrzenia ze znajomymi obecnymi na sali. Stanowczo przedwcześnie.

Autor *Idziemy do wujka* okazał się bowiem Zawieyskim innym, zaskakującym i — co najdziwniejsze — ironicznym. Oczywiście zmieniając się pozostał sobą i ironia jego zaprawiona jest współczuciem („I któż zapłacze po nas, któż — oprócz ironii..." — pamiętamy to z Norwida). Choć współczująca, ironia pozostaje ironią: ironiczny jest tytuł sztuki, imiona postaci, a nawet jej ciężar gatunkowy: nawet recenzenci — jakby z nutą zawodu — zauważali dość zgodnie, że nie jest to sztuka mała.

Jak na dwa krótkie akty (w tym sensie nazywam *Idziemy do wujka* minidramatem) dzieje się tu bardzo dużo między dwiema parami ludzi, a to co się dzieje znaczy więcej niż obiecuje pierwsza warstwa, którą można by streścić w kilku zdaniach: Klemens W., „człowiek starszy", pisarz, w czasie wojny dowódca komandosów, został po powrocie do kraju uwięziony. Sztuka pokazuje go już po uwolnieniu, gdy mieszka z żoną Pauliną w odosobnionym domku na skraju miasta. Paulina walczy o to, by mąż nie umarł z lęku i obrzydzenia, jakie odczuwa w stosunku do świata i ludzi. Tak można by odczytać powierzchnię *Idziemy do wujka*.

Kiedy dojdziemy do wniosku, że sztuka jest właśnie o tym, dowiemy się że niezupełnie: lęki u Klemensa nie zaczęły się od prześladowania i więzienia. Paulina poznała go przed wojną jako uroczego wprawdzie, ale co dopiero wyciągniętego z wody samobójcę. Paulina kocha życie. Jej opowiadanie o tym, jak przewożono ją w czasie wojny wraz z innymi kobietami do obozu koncentracyjnego przez Budapeszt, jest naj-

bardziej optymistycznym i afirmującym fragmentem sztuki. Wiara Pauliny w życie wystarcza jakoś, by Klemensa trzymać przy życiu.

Tego ranka na trawniku przed domem ktoś porzucił gazetę. Jej tytuł „Nasze życie" zapowiada wtargnięcie tutaj innego życia, prawdziwszego niż życie liści, kwiatów i motyli: życia ludzi. Zjawia się po chwili ten, który ją tu zgubił czy zostawił: Izydor-Horacy M., „człowiek młodszy", zajęty poszukiwaniem wujka. Towarzyszy mu żona Tamiza. Już po kilkunastu zdaniach okazuje się, że wujek jest dla Horacego symbolem. Czego? Mistrza, Bohatera, Nauczyciela, właściwie Absolutu. Nie tylko ludzie, ale i przedmioty zaczynają teraz objawiać sens pozakonwencjonalny, osiągając rangę znaków. Tak jak symbolem okazała się gazeta, tak znakiem jest również dźwigana przez Horacego walizka, nie dająca się niczym otworzyć. Jest w niej „urna z tatusiem" tj. prochami ojca odesłanymi z obozu koncentracyjnego oraz listy wujka do matki chłopca i dzieło wujka — manifest adresowany do młodego pokolenia. Wszystko zdaje się zapowiadać konflikt pokoleń, ale nie ma się z czego cieszyć: ani Młodszy nie buntuje się przeciw Starszemu, ani ten nie ma mu za złe i na niego nie zrzędzi. Jeśli w końcu jest tu konflikt, to polega on na przymuszaniu Starszego do starszości, na domaganiu się, by był sobą, tj. kimś starszym, mądrzejszym, większym, lepszym. O ile Horacy jest starszym bratem Jacka z *Odwiedzin Prezydenta*, albo tym samym chłopcem, który urósł i ma już 29 lat, to Klemens W. nie jest i nie chce być Prezydentem Wenderdykiem albo przynajmniej sobą, bohaterem wojennym i nauczycielem młodego pokolenia. Z uporem i wściekłością walczy o prawo do swojego lęku i obrzydzenia, walczy z chłopcem, który go uwielbia... Konflikt jest tym osobliwszy, że Starszy jest wyraźnie podszyty dzieckiem i wspomnieniami z predylekcją wraca do dzieciństwa, a Młodszy jest nafaszerowany starszością: Tatusiem, Wujkiem (który tylko w nim, w jego wizji jest sobą), a nawet, jak się dwukrotnie okaże — Dziadkiem, co udusił żonę.

Czyż więc oglądamy sztukę o tragicznej i groteskowej frustracji pokoleń, o daremnej walce Młodszych, by Starsi byli mądrzy i uczciwi? Wiadomo przecież, że niedojrzałość potrzebuje dojrzałości, szuka jej i wzywa — i nie może przebaczyć Starszym, gdy jej nie posiadają. W *Tangu* Mrożka walka ta sprowadza się do zmuszania Starszych, by weszli na powrót we Formę. Tu, w tej samej gombrowiczowskiej aurze, Horacy rzuca się na Wujka i dwukrotnie próbuje go udusić: skoro starszy pan nie chce być sobą, trzeba zabić starszego pana. Wujek nie boi się śmierci i dopiero teraz możemy zrozumieć jego brawurę wojenną: niedoszły samobójca nie przestaje marzyć o śmierci. Teraz też chciałby umrzeć i skoro siostrzeniec nie chce go zabić, Klemens zabija sam siebie, odżegnywując się od siebie, od swojej heroicznej

przeszłości. W tym duchowym samobójstwie ratuje go raz jeszcze miłość Pauliny.

Czy jest to więc sztuka o słabości ludzkiej? Słaby jest Klemens i słaby jest Horacy: to, że pójdzie dalej szukać wujka, może świadczyć zarówno o nadziei i wytrwałości, jak i o rozpaczy i niekonsekwencji. Wszyscy właściwie są tu biedni i słabi jak w *Virginii Woolf*... choć nie, tu właściwie słabi są tylko mężczyźni. Paulina jest mocna i mocna jest słaba, irytująco upozowana na dziecinność Tamiza, żona Horacego. To ona unosi się honorem i oświadcza wujkowi i „pani wujkowej", którzy nie chcą ich przyjąć, że Horacy ma dom i pracę i że oboje mają dokąd pójść, choć z tą swoją walizką pójdą pewnie do nikąd. Ona będzie teraz mocniejsza od męża, bo gdy on zabierze na drogę walizkę z umarłą książką i spopielonym trupem, ona dźwigać będzie w sobie żywy i rozwijający się płód.

A więc sztuka o wielkości i sile kobiet? Także o tym. Zwłaszcza w wymiarze symbolicznym: o ile udręczonym przez „d u c h a" mężczyznom przywracają one „d u s z ę" — intuicję, ciepło, zmysł życia. W tym miejscu dramat Zawieyskiego nabiera najgłębszych faustowskich znaczeń i uogólnień.

Ks. Janusz St. Pasierb

PYTANIA

ANIOŁY ZAGŁADY

Film Bunuela *Anioł zagłady* jest jeszcze dziwniejszy od *Viridiany*. W arystokratycznym pałacu (meksykańskim?) trwają przygotowania do wieczornego przyjęcia. Ale już na wstępie dowiadujemy się, że część służby z niewiadomego powodu uciekła na miasto. Inni kończą swoje zajęcia i też odchodzą. Wzmaga się nastrój niepokoju, chociaż nie znamy jego przyczyny. Pozostaje w końcu jeden tylko kamerdyner, gospodarze domu i goście w salonach. W pewnym momencie, w bocznym jakimś pomieszczeniu ze zdziwieniem odkrywamy wraz z kamerą żywego niedźwiedzia i trzy owieczki. W chwili, gdy przyjęcie powinno się skończyć, goście nadal pozostają w salonie, zawracając z progu dużej sali, przez którą prowadzi droga do wyjściowych schodów. Powoli z ich zachowania i rozmów wynikać zaczyna, że pozostaną tu na noc, ponieważ istnieje nieprzekraczalny, czarodziejski próg, bariera, której nie mogą przebyć, mimo że nic widzialnego i zrozumiałego drogi im nie zagradza. Reszta filmu to koczowanie tych wykwintnych ludzi w salonie w takich warunkach psychologicznych, jakby zostali zasypani w piwnicy, lub odcięci od świata na skutek innej katastrofy. Gdy brak im wody, przebijają się do wodociągowej rury przez ścianę

salonu. Są coraz bardziej głodni. Jedni popełniają samobójstwa z rozpaczy, inni skaczą sobie do oczu, wytworne towarzystwo przemienia się w grupę straceńców, wśród której są zarówno szlachetni bohaterowie, jak i zawistni psychopaci. Chorzy umierają z braku pomocy. Absurdalność sytuacji stale polega na tym samym — brak jest przyczyny uwięzienia. To więzienie jest raczej w nich samych niż w obiektywnym świecie. Ale i na zewnątrz dzieją się rzeczy niezwykłe. Wiadomość o odcięciu od świata przez „nie wiadomo co" dociera do miasta. Przed bramą pałacu gromadzą się tłumy, policja strzeże posiadłości, ale nikt nie potrafi przekroczyć magicznej granicy wejściowej bramy.

Zamkniętych w salonie ratują od głodowej śmierci trzy błąkające się po pałacu owieczki, które zostają upieczone na ogniskach palonych przez na wpół zdziczałych gości w salonie. Wreszcie przychodzi uwolnienie równie dziwaczne jak uwięzienie. Z chwilą gdy nieszczęśnicy przypominają sobie, co stało się w ostatniej sekundzie przed momentem, gdy wyrósł niewidzialny mur pomiędzy nimi i resztą świata, z powrotem mogą go przekroczyć.

Scena powtarza się raz jeszcze w innym już wymiarze. W jakimś kościele po nabożeństwie tłum rusza do wyjścia i staje na progu. Wiemy wtedy, że wraca sytuacja z pałacu. Tym razem przez podworzec kościelny biegnie ku uwięzionym całe stado owiec. Twórca filmu podsuwa nam tym samym myśl, że od śmierci uchroni uwięzionych to niesamowite stadko.

Spróbujmy wytłumaczyć sens *Anioła zagłady*.

Jego dziwaczna, z surrealistycznych obrazów zbudowana symbolika być może ma na celu ukazanie rzeczywistości głębszej, nadzmysłowej, metafizycznej w świecie uładzonym przez kulturę i unormowanym przez prawa publicznego porządku. Przyczyna niemożności wyzwolenia się z magicznego kręgu tkwi w samych ludziach. Następuje interwencja (anioła zagłady?), który po prostu miesza ludziom rozumy. Jak w antycznych mitach „bogowie" zsyłają na ludzi zaślepienie, lub olśnienie i wtedy stajemy się igraszką ich kaprysów. Bunuel jednak nie pokazuje tego drugiego, pozaludzkiego planu akcji. Natęża to nastrój grozy. Jedynymi symbolicznymi wysłannikami „niewiadomego" są owe baranki. Gdyby przyjąć symbolikę chrześcijańską, to są one pokarmem ratującym nieszczęsne istoty uwięzione w jakichś niepojętych sytuacjach, są jedyną nadzieją na ich przetrwanie. Tę symbolikę potwierdza jak gdyby ostatnia część filmu, rozgrywająca się w katolickim kościele.

Osobnych znaczeń doszukiwać się można w zachowaniu towarzystwa uwięzionego w salonie w tak nadnaturalny sposób. Pękają więzy konwenansu, kultura przestaje w pewnych momentach być dostateczną ochroną przed wybuchami ślepych sił instynktu. Erotyzm, agresja, niepohamowany głód i pragnienie nasycają film atmosferą dzikości.

W chwili pieczenia na podłodze baranków całe towarzystwo ubrane jeszcze w resztki zbrudzonych i stłamszonych fraków lub sukien przypomina pierwotną wspólnotę w jaskini. Ale jest to wspólnota. Do końca grupa tych ludzi nie zamyka się bez reszty w krańcowym egoizmie, szuka wspólnego wyjścia z sytuacji. Sceny bunuelowskie są bezustannym, wzajemnym przeplataniem się działania sił zniszczenia i ocalenia. To dla wrażliwego widza staje się źródłem nie tylko wstrętu i przerażenia, ale także litości i współczucia. Podobnie jak miało to miejsce w *Viridianie* z jej wielką, rozpaczliwą sceną uczty straceńców z muzycznym podkładem *Alleluja* Haendla.

Można jednak również powiedzieć, że treść *Anioła zagłady* nie ma w ogóle sensu. Przyjmując surrealistyczny rodowód sztuki Bunuela można założyć, że wszystko co pokazuje jest jednym z wielu „ciągów skojarzeń i pomysłów", takich jak np. malarstwo Salvadora Dali, czy Paul Delvaux, albo poezja Henri Michaux. W obrazach ich względnie wierszach dostrzegamy kształty coś wyobrażające, czytamy słowa o znaczeniu uznanym potocznie, jednak kompozycje tych wyobrażeń i słów nie znaczą wcale tego samego, co normalnie. Artyści ci tworzą własny język, własne wyobraźniowe światy pozbawione powiązań z sensem. Trudno wtedy dociec, czy używane przez nich „symbole" mają oznaczać to co zawsze, czy też coś nowego. Wrażenia estetyczne: wzrokowe, sensualne i intelektualne pojawiające się u odbiorcy tego rodzaju dzieł sztuki są jedynym celem, który pragnie osiągnąć twórca. Jego celem jest pokazanie świata inaczej, w sposób wolny od wszelkich obciążeń jakąkolwiek konwencją. O surrealistach trudno jest powiedzieć jedno oceniające zdanie. Osobiście nigdy nie wiem, czy ich programowe eksploatowanie świata snów i podświadomości to bunt przeciwko współczesnemu światu, czy szaleństwo, czy też konwencja, która w tej chwili posiada już bądź co bądź półwieczną historię.

Przeciętny, tak zwany „zdrowy" odbiorca na filmy tego rodzaju reaguje w najlepszym razie brakiem zainteresowania. Ale opieranie się na „zdrowym rozsądku" w sztuce nie jest najlepszą drogą do rozumienia jej różnych piękności i znaczeń. W stosunku do *Anioła zagłady* wszelkie kryteria zawodzą, bo jest to film równie realistyczny, jak i nierealistyczny. Straszne żarty i niesamowite niespodzianki pomieszane są w nim z obrazami tak ostro prawdziwymi i pełnymi sensu, że jednoznaczna ocena byłaby w stosunku do niego nie na miejscu. Można by zresztą powiedzieć, że nasza odruchowa niechęć do lirycznej makabry surrealistów, jest zamykaniem oczu na prawdę o nas samych. Spod gładkiej polewy cacanego świata, który konsumować byśmy chcieli niby landrynkę, Bunuel wydobywa pęknięcia i gorzkości, których nie trzeba unikać, jeśli chce się poznać prawdę.

Można też powiedzieć, że tego rodzaju widzenie świata, jakie demonstrują twórcy w rodzaju Bunuela, ma podkład neurotyczny, jest

skutkiem freudowskiej rewolucji i odbiciem stanu nerwów ludzi żyjących w warunkach atomowej cywilizacji. Powikłania psychiczne i penetracja życia ludzkiej podświadomości dostarczają materiałów do komponowania artystycznej wizji świata. Na naszym własnym podwórku świetnym przykładem tego rodzaju twórczości są obrazy Polańskiego: *Matnia* i *Wstręt*.

Wstręt niewiele właściwie odbiega od sposobu widzenia świata przez Bunuela. Jako swoista monografia choroby psychicznej, rozwoju i skutków schizofrenii paranoicznej *Wstręt* nie pozbawiony jest elementu tajemnicy. Brak tu co prawda baranków, czy innych symboli, film jest morderczo realistyczny (bo nawet jego deformacje są odbiciem majaczeń chorej bohaterki), jednak zarówno głębsze przyczyny wytrącenia psychiki człowieka z „normalnego" życia, jak i skutki wewnętrznej dezorganizacji psychicznej przekraczają granice racjonalnych tłumaczeń. Jeśliby przyjąć, że tego rodzaju dzieła sztuki są jedynie igraszką w ramach przyjętej konwecji, odebralibyśmy ich autorom zasługę wstrząsania naszym zawsze skłonnym do uproszczeń, „leniwym" sposobem patrzenia na tajemnice ludzkiego życia.

Jednak problem znaczenia takich dzieł nie jest rozwiązany. Może dlatego, że człowiek myśli głównie rozumem a nie nerwami. Z tego powodu konwencja zakorzeniona w surrealizmie, bardziej sensualistyczna niż intelektualna, może w użyciu artystycznym jedynie wstrząsać emocjonalnie a nie racjonalnie. Toteż w rękach gorszych artystów niż Bunuel czy Polański, Michaux czy Leśmian staje się ona przeważnie tylko narzędziem do „drażnienia, czy epatowania burżuja". A to dziś już jest zajęcie bardzo staroświeckie i jałowe.

Marek Skwarnicki

SOMMAIRE

DISCUSSIONS

CHRONIQUE

STUDIA AKADEMICKIE NA KUL-u

W związku z podejmowaną przez młodzież decyzją wyboru studiów oraz uczelni — przekazujemy informacje o Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (KUL) oraz o warunkach przyjęć na tę Uczelnię. KUL posiada dla młodzieży świeckiej 2 wydziały:

NAUK HUMANISTYCZNYCH I FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Na WYDZIALE NAUK HUMANISTYCZNYCH można studiować: filologię polską, filologię klasyczną, historię i historię sztuki.

Na WYDZIALE FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ młodzież ma do wyboru:

— specjalizacja: filozofia teoretyczna (historia filozofii, logika, metodologia nauk, teoria poznania, metafizyka, teodycea).

— specjalizacja: filozofia praktyczna (etyka, filozofia społeczna, filozofia prawa, filozofia gospodarcza, socjologia, etyka społeczna, metodologia nauk społecznych),

— specjalizacja: filozofia przyrody ożywionej, filozofia przyrody nieożywionej, biologia, fizyka, chemia itd.,

— specjalizacja: filozoficzno-psychologiczna.



Termin zapisów — zapisy na KUL trwają. Ostateczny termin zapisów upływa z dniem 15 czerwca 1968 r.

Młodzież, która otrzymała świadectwo dojrzałości w latach ubiegłych składa podania o przyjęcie w terminie od 15 kwietnia do 15 maja 1968 r.

Studenci mogą się ubiegać o stypendia oraz mieszkania w Domach Akademickich KUL.

Szczegółowych informacji w sprawie zapisów i warunków studiów udzielają

Kancelarie Wydziałowe (Lublin, Al. Racławickie 14)

Nr telefonu 319-23 — Wydział Nauk Humanistycznych;
304-32 — Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

codziennie oprócz niedziel i świąt w godzinach urzędowych.

PIĘĆDZIESIĘCIOLECIE KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

Katolicki Uniwersytet Lubelski obchodzi w tym roku 50-lecie swego założenia i działalności. Jubileuszowe sesje naukowe, imprezy artystyczne i sportowe trwać będą przez cały rok akademicki 1968—1969.

Uroczystości centralne odbędą się w dniach 19—20 października 1968 r. Program szczegółowy zostanie podany do wiadomości w odpowiednim czasie.

Absolwentów i Przyjaciół Uczelni prosimy o zgłaszanie uczestnictwa w uroczystościach centralnych do Sekretariatu Komitetu 50-lecia KUL na adres: KUL, Lublin, Al. Racławickie 14, skp. 279, tel. 304-32.

Z OKAZJI 50-LECIA KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

RADA UCZELNIANA ZSP KUL

organizuje następujące konkursy:

1. na opowiadanie o KUL-u

I nagroda — 3.000 zł
II nagroda — 2.000 zł
III nagroda — 1.000 zł

Prace maximum 25 stron maszynopisu należy nadsyłać w trzech egzemplarzach. Przyjmujemy tylko te prace, które nie były uprzednio nigdzie drukowane. Prac nie zwracamy.

2. na piosenkę związaną tematycznie z KUL-em

I nagroda — 2.000 zł
II nagroda — 1.500 zł
III nagroda — 1.000 zł

3. na plakat z okazji 50-lecia KUL-u

I nagroda — 2.000 zł
II nagroda — 1.500 zł
III nagroda — 1.000 zł

Tematyka prac dowolna. Format minimum 100 cm × 30 cm. Zasadnicza treść plakatu 50-lecie KUL. Prace nagrodzone przechodzą na własność organizatorów.

4. oraz konkurs fotograficzny pt. „KUL w obiektywie wychowanków"

I nagroda — 2.000 zł
II nagroda — 1.500 zł
III nagroda — 1.000 zł

Można nadsyłać zdjęcia pojedyncze lub fotoreportaż. Format 50 × 30 cm. Technika prac dowolna. Mile widziane zdjęcia kolorowe. Prace nagrodzone przechodzą na własność organizatorów.

Termin nadsyłania prac upływa z dniem 20. IV. 68 r. Prace zaopatrzone godłem należy nadsyłać na adres: Rada Uczelniana ZSP KUL, Lublin, Al. Racławickie 14 z dopiskiem „Konkurs 50-lecia". W kopercie winna się znajdować druga zaklejona koperta, w której należy podać imię i nazwisko oraz adres. Każdy z uczestników konkursu ma prawo nadesłać kilka prac. Rozstrzygnięcie konkursu nastąpi około 20 maja 1968 r. Jury zastrzega sobie prawo innego podziału nagród.

TREŚĆ ZESZYTU

Cena zł 12.—

ZNAK

MIESIĘCZNIK